اِنعَامُ البَارِی

دُرُوسِ بخاری شریف

افادات

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب حفظہ اللہ تعالیٰ

جامعہ دار العلوم کراچی میں درسِ بخاری شریف کے دوران
حضرت شیخ الحدیث کی جامع، بصیرت افروز اور روح پرور تقاریر

صَحیح البُخارِی الجزء الاوّل
کتاب بدء الوحی ، کتاب الإیمان
رقم الحدیث : ۱ - ۵۸

جلد-۱

ضبط و ترتیب تخریج و مراجعت
محمد انور حسین عفی عنہ
فاضل و متخصص جامعہ دار العلوم کراچی 14

مکتبۃ الحراء
Phone: 009-213501039, Cell: 0300-3360816
E-mail: maktabahera@yahoo.com
website: www.deenеislam.com

نام کتاب	:	انعام الباری دروس صحیح البخاری جلد ۱
افادات	:	شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب حفظہ اللہ
ضبط وترتیب تخریج ومراجعت	:	محمد انور حسین (فاضل و متخصص جامعہ دارالعلوم کراچی نمبر ۱۴)
ناشر	:	مکتبۃ الحراء، ۸/۱۳۱، ڈبل روم، "کے" ایریا کورنگی، کراچی، پاکستان
باہتمام	:	محمد انور حسین عفی عنہ
کمپوزنگ	:	حراء کمپوزنگ سینٹر فون نمبر: 03003360816

ناشر : مکتبۃ الحراء

8/131 سیکٹر 36-A ڈبل روم، "K" ایریا، کورنگی، کراچی، پاکستان۔

موبائل: 03003360816

E-Mail:maktabahera@yahoo.com&info@deeneislam.com

website:www.deeneislam.com

ملنے کے پتے

مکتبۃ الحراء۔ موبائل: 03003360816

E-Mail:maktabahera@yahoo.com

- ☆ ادارہ اسلامیات، موہن روڈ، چوک اردو بازار کراچی۔ فون 021 32722401
- ☆ ادارہ اسلامیات، ۱۹۰، انارکلی، لاہور۔ پاکستان۔ فون 042 3753255
- ☆ ادارہ اسلامیات، دینا ناتھ مینشن مال روڈ، لاہور۔ فون 042 37324412
- ☆ مکتبہ معارف القرآن، جامعہ دارالعلوم کراچی نمبر ۱۴۔ فون 021 35031565-6
- ☆ ادارۃ المعارف، جامعہ دارالعلوم کراچی نمبر ۱۴۔ فون 021 35032020
- ☆ دارالاشاعت، اردو بازار کراچی۔

افتتاحیہ

از: شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی
شیخ الحدیث جامعہ دار العلوم کراچی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين وقائد الغر المحجلين، وعلى آله وأصحابه اجمعين، وعلى كل من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين۔

اما بعد:

۲۹ رذی الحجہ ۱۴۱۹ھ بروز ہفتہ کو بندے کے استاذ معظم حضرت مولانا سحبان محمود صاحب قدس سرہ کا حادثۂ وفات پیش آیا تو دار العلوم کراچی کے لئے یہ ایک عظیم سانحہ تھا۔ دوسرے بہت سے مسائل کے ساتھ یہ مسئلہ بھی سامنے آیا کہ صحیح بخاری کا درس جو سالہا سال سے حضرتؒ کے سپرد تھا، کس کے حوالہ کیا جائے؟ بالآخر یہ طے پایا کہ یہ ذمہ داری بندے کو سونپی جائے۔ میں جب اس گرانبار ذمہ داری کا تصور کرتا تو وہ ایک پہاڑ معلوم ہوتی۔ کہاں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی یہ پرنور کتاب، اور کہاں مجھ جیسا مفلس علم اور تہی دست عمل؟ دور دور بھی اپنے اندر صحیح بخاریؒ پڑھانے کی صلاحیت معلوم نہ ہوتی تھی۔ لیکن بزرگوں سے سنی ہوئی یہ بات یاد آئی کہ جب کوئی ذمہ داری بڑوں کی طرف سے حکماً ڈالی جائے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے توفیق ملتی ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ کے بھروسے پر یہ درس شروع کیا۔

عزیز گرامی مولانا محمد انور حسین صاحب سلمہٗ مالک مکتبہ الحراء، فاضل و متخصص جامعہ دار العلوم کراچی نے ٹیپ ریکارڈر کی مدد سے بندے کی تقریر ضبط کرنے کی اجازت مانگی، میں نے اس خیال سے اجازت دیدی کہ طلبہ کے لئے معاون ہوگی۔ چنانچہ عزیز موصوف نے بڑی محنت اور عرق ریزی سے یہ تقریر ضبط کی، اور پچھلے چند سالوں میں ہر سال درس کے دوران اس کے مسودے میری نظر سے گزرتے رہے۔ اگر چہ میں مسودے کو تنقیدی نگاہ سے بہ نظرِ غائر تو اب تک باستیعاب نہیں دیکھ سکا، لیکن اس کے بیشتر حصے میری نظر سے ہر سال گزرتے رہے ہیں، اور کہیں کہیں بندے نے ترمیم و اضافہ بھی کیا ہے۔ اگر چہ میری خواہش یہ تھی کہ چند سال مزید یہ

مسودے کی شکل میں میرے پاس رہے، اور میں اسے بنظرِ غائر دیکھ سکوں، لیکن طلبہ کی ضرورت کے پیشِ نظر مولانا محمد انور حسین صاحب نے اس کے کتاب بدء الوحی سے کتاب الجمعۃ تک اور کتاب البیوع سے آخر تک کے حصوں کو نہ صرف کمپیوٹر پر کمپوز کرالیا، بلکہ اس کے حوالوں کی تخریج کا کام بھی کیا جس پر ان کے بہت سے اوقات، محنت اور مالی وسائل صرف ہوئے، دوسری طرف مجھے بھی بحیثیت مجموعی اتنا اطمینان ہوگیا کہ ان شاء اللہ اس کی اشاعت فائدے سے خالی نہ ہوگی، اور اگر کچھ غلطیاں رہ گئی ہوں گی تو ان کی تصحیح جاری رہ سکتی ہے۔ اس لئے میں نے اس کی اشاعت پر رضامندی ظاہر کردی ہے۔ لیکن چونکہ یہ نہ کوئی باقاعدہ تصنیف ہے، نہ میں اس کی نظر ثانی کا اتنا اہتمام کرسکا ہوں جتنا کرنا چاہئے تھا، اس لئے اس میں قابلِ اصلاح امور ضرور رہ گئے ہوں گے۔ اہل علم اور طلبہ مطالعے کے دوران جو ایسی بات محسوس کریں، براہ کرم بندے کو یا مولانا محمد انور حسین صاحب کو مطلع فرمادیں تاکہ اس کی اصلاح کردی جائے۔

تدریس کے سلسلے میں بندے کا ذوق یہ ہے کہ شروع میں طویل بحثیں کرنے اور آخر میں روایت پر اکتفا کرنے کے بجائے سبق شروع سے آخر تک توازن سے چلے۔ بندے نے تدریس کے دوران اس اسلوب پر عمل کی حتی الوسع کوشش کی ہے۔ نیز جو خالص کلامی اور نظریاتی مسائل ماضی کے ان فرقوں سے متعلق ہیں جواب موجود نہیں رہے، ان پر بندے نے اختصار سے کام لیا ہے، تاکہ مسائل کا تعارف تو طلبہ کو ضرور ہوجائے، لیکن ان پر طویل بحثوں کے نتیجے میں دوسرے اہم مسائل کا حق تلف نہ ہو۔ اسی طرح بندے نے یہ کوشش بھی کی ہے کہ جو مسائل ہمارے دور میں عملی اہمیت اختیار کرگئے ہیں، ان کا قدرے تفصیل کے ساتھ تعارف ہوجائے، اور احادیث سے اصلاحِ اعمال واخلاق کے بارے میں جو عظیم روایات ملتی ہیں اور جو احادیث پڑھنے کا اصل مقصود ہونی چاہئیں، ان کی عملی تفصیلات پر بقدر ضرورت کلام ہوجائے۔

قارئین سے درخواست ہے کہ وہ بندۂ ناکارہ اور اس تقریر کے مرتب کو اپنی دعاؤں میں یاد رکھیں۔ جزاھم اللہ تعالیٰ۔

مولانا محمد انور حسین صاحب سلمہٗ نے اس تقریر کو ضبط کرنے سے لیکر اس کی ترتیب، تخریج اور اشاعت میں جس عرق ریزی سے کام لیا ہے، اللہ تعالیٰ اس کی بہترین جزا انہیں دنیا وآخرت میں عطا فرمائیں، ان کی اس کاوش کو اپنی بارگاہ میں شرفِ قبول عطا فرماکر اسے طلبہ کے لئے نافع بنائیں، اور اس ناکارہ کے لئے بھی اپنے فضلِ خاص سے مغفرت ورحمت کا وسیلہ بنادے۔ آمین۔

جامعہ دارالعلوم کراچی ۱۴

۲۹/ذیقعدہ ۱۴۲۶ھ — بندہ محمد تقی عثمانی

یکم جنوری ۲۰۰۶ء بروز اتوار — جامعہ دارالعلوم کراچی

عرضِ ناشر

نحمده و نصلی علی رسوله الکریم

أمّا بعد ۔ جامعہ دارالعلوم کراچی میں صحیح بخاری شریف کا درس سالہا سال سے استاذ معظم شیخ الحدیث حضرت مولانا سحبان **محمود** صاحب قدس سرہ کے سپرد رہا۔ ۲۹رذی الحجہ ۱۴۱۹ھ بروز ہفتہ کو جب شیخ الحدیثؒ کا حادثۂ وفات پیش آیا تو یہ درس ۴رمحرم الحرام ۱۴۲۰ھ بروز بدھ سے شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے سپرد ہوا۔ اسی روز صبح ۸ بجے سے مسلسل ۲ سالوں کے دروس ٹیپ ریکارڈر کی مدد سے ضبط کئے گئے۔ انہی لمحات سے اُستادِ محترم کی مؤمنانہ نگاہوں نے تاک لیا اور اس خواہش کا اظہار کیا کہ یہ مواد کتابی شکل میں موجود ہونا چاہیے، اس بناء پر احقر کو ارشاد فرمایا کہ اس مواد کو تحریری شکل میں لاکر مجھے دیا جائے، تاکہ میں اس میں سبقاً سبقاً نظر ڈال سکوں، جس پر سا کام (انعام الباری) کے ضبط وتحریر میں لانے کا آغاز ہوا۔

چنانچہ یہ سلسلہ تاحال جاری ہے، جس کی وجہ سے مجموعۂ افادات ایک باقاعدہ تصنیفی شکل اختیار کر گیا۔

اس لئے یہ کتاب ''انعام الباری'' جو آپ کے ہاتھوں میں ہے: یہ سارا مجموعہ بڑا قیمتی ہے، استاد موصوف کو اللہ جل جلالہ نے جس تبحر علمی سے نوازا ہے اس کی مثالیں کم ملتی ہیں، حضرت جب بات شروع فرماتے ہیں تو علوم کے دریا بہنا شروع ہو جاتے ہیں، علوم ومعارف کا جو بہت ساری کتابوں کے چھاننے کے بعد عطر نکلتا ہے وہ ''انعام الباری'' میں دستیاب ہے، آپ دیکھیں گے کہ جگہ جگہ استاذ موصوف کا تفقہ علمی تشریحات، ائمہ اربعہ کے فقہی اختلافات پر محققانہ مدلل تبصرے علم وتحقیق کی جان ہیں۔

صاحبانِ علم کو اگر اس کتاب میں کوئی ایسی بات محسوس ہو جو ان کی نظر میں صحت وتحقیق کے معیار سے کم ہو اور ضبط ونقل میں ایسا ہونا ممکن بھی ہے تو اس نقص کی نسبت احقر کی طرف کریں اور ازراہ عنایت اس پر مطلع بھی فرمائیں۔

دعا ہے کہ اللہ جل جلالہ اسلاف کے ان علمی امانتوں کی حفاظت فرمائے، اور ''انعام الباری'' کے باقی ماندہ جلدوں کی تکمیل کی جلد از جلد توفیق عطا فرمائے تاکہ حدیث وعلوم حدیث کی یہ امانت اپنے اہل تک پہنچ سکے۔

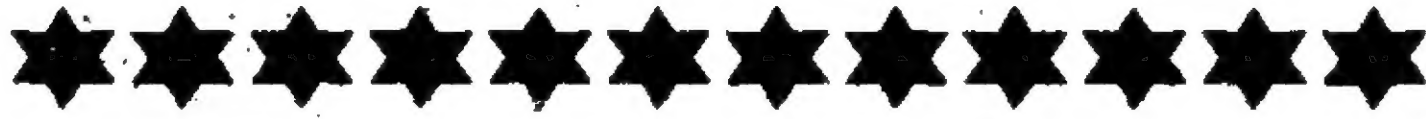
آمین یارب العالمین . و ما ذلک علی اللّٰہ بعزیز

بندہ: محمد انور حسین عفی عنہ

فاضل و متخصص جامعہ دارالعلوم کراچی ۱۴

۱۲ربیع الاول ۱۴۳۱ھ بمطابق ۱۹رفروری ۲۰۰۱ء۔ جمعہ

بمطابق یکم جنوری ۲۰۰۶ء بروز اتوار

خلاصۃ الفہارس

صفحہ	رقم الحدیث	کتاب	تسلسل
۳۹	----	علم حدیث اور علماء حدیث	۱
۵۹	----	امام بخاریؒ کے حالات زندگی	۲
۸۹	----	صحیح بخاری شریف کا تعارف	۳
۱۳۵	----	مشہور شروح بخاری کا تعارف	٤
۱۴۹	----	شروط البخاری وصنیعہ	۵
۱۶۳	----	آغاز کتاب	٦
۱۶۷	۱---۷	کتاب بدء الوحی	۷
۲۸۹	۸---۵۸	کتاب الایمان	۸

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ و کفیٰ و سلام علی عبادہ الذین اصطفی .

عرض مرتب

اساتذۂ کرام کی درسی تقاریر کو ضبط تحریر میں لانے کا سلسلہ زمانہ قدیم سے چلا آرہا ہے ابنائے دارالعلوم دیوبند وغیرہ میں "فیض الباری ، فضل الباری ، انوار الباری ، لامع الدراری ، الکوکب الدری ، الحل المفہم لصحیح مسلم ، کشف الباری " تقریر بخاری شریف اور درس بخاری جیسی تصانیف اکابر کی ان درسی تقاریر ہی کی زندہ مثالیں ہیں اور علوم نبوت کے طالبین ہر دور میں ان تقاریر دل پذیر سے استفادہ کرتے رہے اور کرتے رہیں گے۔

جامعہ دارالعلوم کراچی میں صحیح بخاریؒ کی مسند تدریس پر رونق آراء شخصیت شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم (سابق جسٹس شریعت اپیلٹ بینچ سپریم کورٹ آف پاکستان) علمی وسعت ، فقیہانہ بصیرت ، فہم دین اور شگفتہ طرز تفہیم میں اپنی مثال آپ ہیں ، درس حدیث کے طلبہ اس بحر بے کنار کی وسعتوں میں کھو جاتے ہیں اور بحث ونظر کے نئے نئے افق ان کے نگاہوں کو خیرہ کر دیتے ہیں ، خاص طور پر جب جدید تمدن کے پیدا کردہ مسائل سامنے آتے ہیں تو شرعی نصوص کی روشنی میں ان کا جائزہ ، حضرت شیخ الاسلام کا وہ میدان بحث ونظر ہے جس میں ان کا ثانی نظر نہیں آتا۔

آپ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ بانی دارالعلوم دیوبند کی دعاؤں اور تمناؤں کا مظہر بھی ہیں ، کیونکہ انہوں نے آخر عمر میں اس تمنا کا اظہار فرمایا تھا کہ میرا جی چاہتا ہے کہ میں انگریزی پڑھوں اور یورپ پہنچ کر ان دانایان فرنگ کو بتاؤں کہ حکمت وہ نہیں جسے تم حکمت سمجھ رہے ہو بلکہ حکمت وہ ہے جو انسانوں کے دل ودماغ کو حکیم بنانے کے لئے حضرت خاتم النبیین ﷺ کے مبارک واسطے سے خدا کی طرف سے دنیا کو عطا کی گئی۔

افسوس کہ حضرتؒ کی عمر نے وفا نہ کی اور یہ تمنا تشنۂ تکمیل رہی ، لیکن اللہ ﷻ اپنے پیاروں کی تمناؤں اور دعاؤں کو رد نہیں فرماتے ، اللہ ﷻ نے حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ کی تمنا کو دور حاضر میں شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی حفظہ اللہ کی صورت میں پورا کر دیا کہ آپ کی علمی وعملی کاوشوں کو دنیا بھر کے مشاہیر اہل علم وفن میں سراہا جاتا ہے خصوصاً اقتصادیات کے شعبہ میں اپنی مثال آپ ہیں کہ قرآن وحدیث ، فقہ وتصوف اور تدین وتقوی کی جامعیت کے ساتھ ساتھ قدیم اور جدید علوم پر دسترس اور ان کو دور حاضر کی زبان میں سمجھانے کی صلاحیت آپ کو منجانب اللہ عطا ہوئی ہے۔

جامعہ دارالعلوم کراچی کے سابق شیخ الحدیث حضرت مولانا سحبان محمود صاحب رحمہ

اللہ کا بیان ہے کہ جب یہ میرے پاس پڑھنے کے لئے آئے تو بمشکل ان کی عمر گیارہ/بارہ سال تھی مگر اسی وقت سے ان پر آثار ولایت محسوس ہونے لگے اور رفتہ رفتہ ان کی صلاحیتوں میں ترقی و برکت ہوتی رہی، یہ مجھ سے استفادہ کرتے رہے اور میں ان سے استفادہ کرتا رہا۔

سابق شیخ الحدیث حضرت مولانا **سحبان محمود** صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک دن حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے مجھ سے مجلس خاص میں مولانا محمد تقی عثمانی صاحب کا ذکر آنے پر کہا کہ تم محمد تقی کو کیا سمجھتے ہو، یہ مجھ سے بھی بہت اوپر ہیں اور یہ حقیقت ہے۔

ان کی ایک کتاب ''علوم القرآن'' ہے اس کی حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کی حیات میں تکمیل ہوئی اور چھپی اس پر مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے غیر معمولی تقریظ لکھی ہے۔ اکابرین کی عادت ہے کہ جب کسی کتاب کی تعریف کرتے ہیں تو جانچ تول کر بہت جچے تلے انداز میں کرتے ہیں کہ کہیں مبالغہ نہ ہو مگر حضرت مفتی صاحب قدس سرہٗ لکھتے ہیں کہ:

> یہ مکمل کتاب ماشاء اللہ ایسی ہے کہ اگر میں خود بھی اپنی تندرستی کے زمانے میں لکھتا تو ایسی نہ لکھ سکتا تھا، جس کی دو وجہ ظاہر ہیں:
>
> **پہلی وجہ** تو یہ کہ عزیز موصوف نے اس کی تصنیف جس تحقیق وتنقید اور متعلقہ کتابوں کے عظیم ذخیرہ کے مطالعہ سے کام لیا، وہ میرے بس کی بات نہ تھی، جن کتابوں سے یہ مضامین لئے گئے ہیں ان سب مأخذوں کے حوالے بقید ابواب وصفحات حاشیہ میں درج ہیں، ان پر سرسری نظر ڈالنے سے ان کی تحقیقی کاوش کا اندازہ ہوسکتا ہے۔
>
> اور **دوسری وجہ** جو اس سے بھی زیادہ ظاہر ہے وہ یہ کہ میں انگریزی زبان سے ناواقف ہونے کی بناء پر مستشرقین یورپ کی ان کتابوں سے بالکل ہی ناواقف تھا، جن میں انہوں نے قرآن کریم اور علوم قرآن کے متعلق زہر آلود تلبیسات سے کام لیا ہے، برخوردار عزیز نے چونکہ انگریزی میں بھی LLB، MA اعلیٰ نمبروں میں پاس کیا، انہوں نے ان تلبیسات کی حقیقت کھول کر وقت کی اہم ضرورت پوری کردی۔

اسی طرح شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ نے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب کے بارے میں تحریر کیا:

> **لقد من الله تعالى بتحقيق هذه الأمنية الغالية الكريمة، و طبع هذا الكتاب الحديثي الفقهي**

العجاب ، فی مدینة کراتشی من باکستان ، متوجا بخدمة علمية ممتازة ، من العلامة المحقق المحدث الفقيه الأريب الأديب فضيلة الشيخ محمد تقی العثمانی ، نجل سماحة شيخنا المفتی الأكبر مولانا محمد شفیع مد ظله العالی فی عافية و سرور .

فقام ذاک النجل الوارث الألمعی بتحقيق هذا الكتاب و التعليق عليه ، بما يستكمل غاياته و مقاصده ، و يتم فرائده و فوائده ، فی ذوق علمی رفيع ، و تنسيق فنی طباعی بديع ، مع أبهی حلة من جمال الطباعة الحديثة الراقية فجاء المجلد الأول منه تحفة علمية رائعة . تتجلی فيها خدمات المحقق اللوذعی تفاحة باکستان فاستحق بهذا الصنيع العلمی الرائع : شكر طلبة العلم و العلماء .

کہ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی کتاب شرح صحیح مسلم جس کا نام "فتح الملهم بشرح صحيح مسلم" اس کی تکمیل سے قبل ہی اپنے مالک حقیقی سے جا ملے ۔ تو ضروری تھا کہ آپ کے کام اور اس حسن کارکردگی کو پایۂ تکمیل تک پہنچائیں اسی بناء پر ہمارے شیخ ، علامہ مفتی اعظم حضرت مولانا محمد شفیع رحمہ اللہ نے ذہین وذکی فرزند، محدث جلیل، فقیہ، ادیب واریب مولانا محمد تقی عثمانی کی اس سلسلہ میں ہمت وکوشش کو ابھارا کہ "فتح الملهم شرح مسلم" کی تکمیل کرے، کیونکہ آپ حضرت شیخ شارح شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کے مقام اورحق کو خوب جانتے تھے اور پھراس کو بھی بخوبی جانتے تھے کہ اس باکمال فرزند کے ہاتھوں انشاء اللہ یہ خدمت کما حقہ انجام کو پہنچے گی۔

اسی طرح عالم اسلام کی مشہور فقہی شخصیت ڈاکٹر علامہ یوسف القرضاوی "تكملة فتح الملهم" پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وقد ادخر القدر فضل اكماله و إتمامه – إن شاء الله – لعالم جليل من أسره علم و فضل "ذرية بعضها من بعض"

هو الفقيه ابن الفقيه ، صديقنا العلامة الشيخ محمد تقى العثمانى ، بن الفقيه العلامة المفتى مولانا محمد شفيع رحمه الله و أجزل مثوبته ، و تقبله فى الصالحين .

و قد أتاحت لى الأقدار أن أتعرف عن كثب على الأخ الفاضل الشيخ محمد تقى ، فقد التقيت به فى بعض جلسات الهيئة العليا للفتوى و الرقابة الشرعية للمصارف الإسلامية ، ثم فى جلسات مجمع الفقه الإسلامى العالمى ، و هو يمثل فيه دولة باكستان ثم عرفته أكثر فأكثر ، حين سعدت به معى عضوا فى الهيئة الشرعية لمصرف فيصل الإسلامى بالبحرين ، و الذى له فروع عدة فى باكستان .

و قد لمست فيه عقلية الفقية المطلع على المصادر ، المتمكن من النظر و الاستنباط ، القادر على الاختيار و الترجيح ، و الواعى لما يدور حوله من أفكار و مشكلات - أنتجها .

هذا العصر الحريص على أن تسود شريعة الإسلام و تحكم فى ديار المسلمين .

و لا ريب أن هذه الخصائص تجلت فى شرحه لصحيح مسلم ، و بعبارة أخرى : فى تكملته لفتح الملهم.

فقد وجدت فى هذا الشرح : حسن المحدث ، و ملكة الفقيه ، و عقلية المعلم ، و أناة القاضى ، و رؤية العالم المعاصر ، جنبا إلى جنب .

و مما يذكر له هنا : أنه لم يلتزم بأن يسير على نفس طريقة شيخه العلامة شبير أحمد ، كما نصحه بذلك بعض أحبابه ، و ذلك لوجوه وجيهة ذكرها فى مقدمته .

و لا ريب أن لكل شيخ طريقته و أسلوبه

الخاص، الذی یتأثر بمکانه و زمانه و ثقافته، و تیارات الحیاة من حوله. و من التکلف الذی لایحمد محاولة العالم أن یکون نسخة من غیره، و قد خلقه اللّٰه مستقلا.

لقد رأیت شروحا عدة لصحیح مسلم، قدیمة و حدیثة، و لکن هذا الشرح للعلامة محمد تقی هو أولٰها بالتنویه، و أوفاها بالفوائد و الفرائد، و أحقها بأن یکون هو (شرح العصر) للصحیح الثانی.

فهو موسوعة بحق، تتضمن بحوثا و تحقیقات حدیثیة، و فقهیة و دعویة و تربویة. و قد هیأت له معرفته بأکثر من لغة، و منها الإنجلیزیة، و کذلک قراء ته لثقافة العصر، و اطلاعه علی کثیر من تیاراته الفکریة، أن یعقد مقارنات شتی بین أحکام الإسلام و تعالیمه من ناحیة، و بین الدیانات و الفلسفات و النظریات المخالفة من ناحیة أخری و أن یبین هنا أصالة الإسلام و تمیزه الخ۔

انہوں نے فرمایا کہ مجھے ایسے مواقع میسر ہوئے کہ میں برادر فاضل شیخ محمد تقی کو قریب سے پہچانوں ۔ بعض فتوؤں کی مجالس اور اسلامی محکموں کے نگراں شعبوں میں آپ سے ملاقات ہوئی پھر مجمع الفقہ الاسلامی کے جلسوں میں بھی ملاقات کے مواقع آتے رہے، آپ اس مجمع میں پاکستان کی نمائندگی فرماتے ہیں۔ الغرض اس طرح میں آپ کو قریب سے جانتا رہا اور پھر یہ تعارف بڑھتا ہی چلا گیا جب میں آپ کی ہمراہی سے فیصل اسلامی بینک (بحرین) میں سعادت مند ہوا آپ وہاں ممبر منتخب ہوئے تھے جس کی پاکستان میں بھی کئی شاخیں ہیں۔

تو میں نے آپ میں فقہی سمجھ خوب پائی اس کے ساتھ مصادر و مآخذ فقہیہ پر بھر پور اطلاع اور فقہ میں نظر و فکر اور استنباط کا ملکہ اور ترجیح و اختیار پر خوب قدرت محسوس کی۔

اس کے ساتھ آپ کے ارد گرد جو خیالات ونظریات اور مشکلات منڈلا رہی ہیں جو اس زمانے کا نتیجہ ہیں ان میں بھی سوچ سمجھ رکھنے والا پایا اور آپ ماشاء اللہ اس بات پر حریص رہتے ہیں کہ شریعت اسلامیہ کی بالادستی قائم ہو اور مسلمان علاقوں میں اس کی حاکمیت کا دور دورہ ہو اور بلاشبہ آپ کی یہ خصوصیات آپ کی شرح صحیح مسلم **"تکملہ فتح الملہم"** میں خوب نمایاں اور روشن ہے۔

میں نے اس شرح کے اندر ایک محدث کا شعور، فقیہ کا ملکہ، ایک معلم کی ذکاوت، ایک قاضی کا تدبر اور ایک عالم کی بصیرت محسوس کی۔ میں نے صحیح مسلم کی قدیم وجدید بہت سی شروح دیکھی ہیں لیکن یہ شرح تمام شروح میں سب سے زیادہ قابل توجہ اور قابل استفادہ ہے، یہ جدید مسائل کی تحقیقات میں موجودہ دور کا فقہی انسائکلو پیڈیا ہے اور ان سب شروح میں زیادہ حق دار ہے کہ اس کو صحیح مسلم کی اس زمانے میں سب سے عظیم شرح قرار دی جائے۔

یہ شرح قانون کو وسعت سے بیان کرتی ہے اور سیر حاصل ابحاث اور جدید تحقیقات اور فقہی، دعوتی، تربیتی مباحث کو خوب شامل ہے۔ اس کی تصنیف میں حضرت مؤلف کو کئی زبانوں سے ہم آہنگی خصوصاً انگریزی سے معرفت کام آئی ہے اسی طرح زمانے کی تہذیب وثقافت پر آپ کا مطالعہ اور بہت سی فکری رجحانات پر اطلاع وغیرہ میں بھی آپ کو دسترس ہے۔ ان تمام چیزوں نے آپ کے لئے آسانی کردی کہ اسلامی احکام اور اس کی تعلیمات اور دیگر عصری تعلیمات اور فلسفے اور مخالف نظریات کے درمیان فیصلہ کن رائے دیں اور ایسے مقامات پر اسلام کی خصوصیات اور امتیاز کو اجاگر کریں۔

احقر بھی جامعہ دار العلوم کراچی کا خوشہ چین ہے اور بحمد اللہ اساتذۂ کرام کے علمی دروس اور اصلاحی مجالس سے استفادے کی کوشش میں لگا رہتا ہے اور ان مجالس کی افادیت کو عام کرنے کے لئے خصوصی انتظام کے تحت گذشتہ بیس (۲۰) سالوں سے ان دروس ومجالس کو آڈیو کیسٹس میں ریکارڈ بھی کر رہا ہے۔ اس وقت سمعی مکتبہ میں اکابر کے بیانات اور دروس کا ایک بڑا ذخیرہ احقر کے پاس جمع ہے، جس سے ملک وبیرون ملک وسیع

پیانے پر استفادہ ہو رہا ہے؛ خاص طور پر درس بخاری کے سلسلے میں احقر کے پاس اپنے دو اساتذہ کے دروس موجود ہیں۔

استاذ الاساتذہ شیخ الحدیث حضرت مولانا سحبان محمود صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا درس بخاری جو دو سو (۲۰۰) کیسٹس میں محفوظ ہے اور شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی حفظہ اللہ کا درس حدیث تقریباً تین سو (۳۰۰) کیسٹس میں محفوظ کر لیا گیا ہے۔

انہیں کتابی صورت میں لانے کی ایک وجہ یہ بھی ہوئی کہ کیسٹ سے استفادۂ عام مشکل ہوتا ہے، خصوصاً طلبا کرام کے لئے وسائل و سہولت نہ ہونے کی بناء پر سمعی بیانات کو خریدنا اور پھر حفاظت سے رکھنا ایک الگ مسئلہ ہے جب کہ کتابی شکل میں ہونے سے استفادہ ہر خاص و عام کے لئے سہل ہے۔

دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ کیسٹ میں بات منہ سے نکلی اور ریکارڈ ہوگئی اور بسا اوقات سبقت لسانی کی بناء پر عبارت آگے پیچھے ہو جاتی ہے **"فالبشر یخطئ"** جن کی تصحیح کا ازالہ کیسٹ میں ممکن نہیں۔ لہٰذا اس وجہ سے بھی اسے کتابی شکل دی گئی تا کہ حتی المقدور غلطی کا تدارک ہو سکے۔

نیز حضرت والا کی خواہش بھی یہی تھی کہ یہ مواد کتابی شکل میں موجود ہونا چاہئے اس بناء پر عاجز کو یہ ارشاد بھی فرمایا کہ اس مواد کو تحریری شکل میں لا کر مجھے دیا جائے تا کہ میں اس میں سبقاً سبقاً نظر ڈال سکوں، چنانچہ یہ سلسلہ تا حال جاری ہے، جس کی وجہ سے یہ مجموعۂ افادات ایک باقاعدہ تصنیفی شکل اختیار کر گیا۔ آپ کا یہ ارشاد اس حزم و احتیاط کا آئینہ دار ہے جو سلف سے منقول ہے" کہ سعید بن جبیر کا بیان ہے کہ شروع میں سیدنا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے مجھ سے آموختہ سننا چاہا تو میں گھبرایا، میری اس کیفیت کو دیکھ کر ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ:

"او لیس من نعمة الله علیک أن تحدث و أنا شاهد فإن اصبت فذاک و إن اخطأت علمتک".

[ابن سعد : ص: ۱۷۹، ج: ۶ و تدوین حدیث: ص: ۱۵۷]

کیا حق تعالیٰ کی یہ نعمت نہیں ہے کہ تم حدیث بیان کرو اور میں موجود ہوں، اگر صحیح طور پر بیان کرو گے تو اس سے بہتر بات کیا ہو سکتی ہے اور اگر غلطی کرو گے تو میں تم کو بتادوں گا۔

اس کے علاوہ بعض بزرگان دین اور بعض احباب نے سمعی مکتبہ کے اس علمی اثاثے کو دیکھ کر اس خواہش کا اظہار کیا کہ درس بخاری کو تحریری شکل میں بھی پیش کیا جائے اس سے استفادہ مزید سہل ہوگا'' درس بخاری'' کی یہ کتاب بنام ''انعام الباری'' جو آپ کے ہاتھوں میں ہے، اسی کاوش کا ثمرہ ہے۔

حضرت شیخ الاسلام حفظہ اللہ کو بھی احقر کی اس محنت کا علم اور احساس ہے اور احقر سمجھتا ہے کہ بہت سی

مشکلات کے باوجود اس درس کی سمعی ونظری تکمیل وتحریر میں پیش رفت حضرت ہی کی دعاؤں کا ثمرہ ہے۔

احقر کو اپنی تہی دامنی کا احساس ہے یہ مشغلہ بہت بڑا علمی کام ہے، جس کے لئے وسیع مطالعہ، علمی پختگی اور استحضار کی ضرورت ہے، جبکہ احقر ان تمام امور سے عاری ہے، اس کے باوجود ایسی علمی خدمت کے لئے کمربستہ ہونا صرف فضل الٰہی، اپنے مشفق اساتذہ کرام کی دعاؤں اور خاص طور پر موصوف استاد محترم دامت برکاتہم کی نظر عنایت، اعتماد، توجہ، حوصلہ افزائی اور دعاؤں کا نتیجہ ہے۔

ناچیز مرتب کو مراحل ترتیب میں جن مشکلات ومشقت سے واسطہ پڑا وہ الفاظ میں بیان کرنا مشکل ہے اوران مشکلات کا اندازہ اس بات سے بھی بخوبی لگایا جاسکتا ہے کہ کسی موضوع پر مضمون وتصنیف لکھنے والے کو یہ سہولت رہتی ہے کہ لکھنے والا اپنے ذہن کے مطابق بنائے ہوئے خاکہ پر چلتا ہے، لیکن کسی دوسرے بڑے عالم اور خصوصاً ایسی علمی شخصیت جس کے علمی تبحر وبرتری کا معاصر ومشاہیر اہل علم وفن نے اعتراف کیا ہو ان کے افادات اور دقیق فقہی نکات کی ترتیب ومراجعت اور تعیین عنوانات مذکورہ مرحلہ سے کہیں دشوار وکٹھن ہے۔ اس عظیم علمی اور تحقیقی کام کی مشکلات مجھ جیسے طفل مکتب کے لئے کم نہ تھیں، اپنی بے مائیگی، نااہلی اور کم علمی کی بناء پر اس کے لئے جس قدر دماغ سوزی اور عرق ریزی ہوئی اور جو محنت وکاوش کرنا پڑی مجھ جیسے نااہل کے لئے اس کا تصور بھی مشکل ہے البتہ فضل ایزدی ہر مقام پر شامل حال رہا۔

یہ کتاب "انعام الباری" جو آپ کے ہاتھوں میں ہے: یہ سارا مجموعہ بڑا قیمتی ہے، اس لئے کہ حضرت استاذ موصوف کو اللہ ﷻ نے جو تبحر علمی عطا فرمایا وہ ایک دریائے ناپید کنارہ ہے، جب بات شروع فرماتے تو علوم کے دریا بہنا شروع ہو جاتے، اللہ ﷻ نے آپ کو وسعت مطالعہ اور عمق فہم دونوں سے نوازا ہے، اس کے نتیجہ میں حضرت استاذ موصوف کے اپنے علوم ومعارف جو بہت ساری کتابوں کے چھاننے کے بعد خلاصہ وعطر ہے وہ اس مجموعہ "انعام الباری" میں دستیاب ہے، اس لئے آپ دیکھیں گے کہ جگہ جگہ استاذ موصوف کی فقہی آراء وتشریحات، ائمہ اربعہ کی موافقات ومخالفات پر محققانہ مدلل تبصرے علم وتحقیق کی جان ہیں۔

یہ کتاب (صحیح بخاری) "**کتاب بدء الوحی**" سے "**کتاب التوحید**" تک، ۳۹۳۰ ابواب اور ۷۵۶۳ احادیث پر مشتمل ہے۔ اور ہر حدیث پر نمبر لگا کر احادیث کے مواضع ومتکررہ کی نشان دہی کا بھی التزام کیا گیا ہے کہ مثلاً اگر کوئی حدیث بعد میں آنے والی ہے تو کلمہ [**أنظر**] اور اگر کوئی حدیث گزری ہے تو کلمہ [**راجع**] حدیث کے نمبروں کے ساتھ لکھ دیا گیا ہے۔

بخاری شریف کی احادیث کی تخریج "**الكتب التسعة**" ((**بخاري، مسلم، ترمذي، نسائي، أبوداؤد، ابن ماجة، موطاء مالك، سنن الدارمي و مسند أحمد**)) کی حد تک کی گئی ہے، کیونکہ بسا اوقات ایک ہی حدیث کے الفاظ میں جو تفاوت ہوتا ہے ان کے فوائد سے اہل علم حضرات

بخوبی واقف ہیں، اس طرح انہیں آسانی ہوگی۔

قرآن کریم کی جہاں جہاں آیات آئی ہیں ان کے حوالے بمع ترجمہ، سورۃ کا نام اور آیتوں کے نمبر ساتھ ساتھ لکھ دیئے گئے ہیں۔ شروح بخاری کے سلسلے میں کسی ایک شرح کو مرکز نہیں بنایا بلکہ حتی المقدور بخاری کی مستند اور مشہور شروح کو پیش نظر رکھا گیا، البتہ مجھ جیسے مبتدی کے لئے **"عمدۃ القاری"** اور **"تکملۃ فتح الملہم"** کا حوالہ بہت آسان ثابت ہوا۔ اس لئے جہاں **"تکملہ فتح الملہم"** کا کوئی حوالہ مل گیا تو اسی کو حتمی سمجھا گیا۔

رب کریم اس کاوش کو قبول فرما کر احقر اور اس کے والدین اور جملہ اساتذۂ کرام اور معاونین کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے، جن حضرات اور احباب نے اس کام میں مشوروں، دعاؤں یا کسی بھی طرح سے تعاون فرمایا ہے، مولائے کریم اس محنت کو ان کے لئے فلاحِ دارین کا ذریعہ بنائے اور خاص طور پر استاد محترم شیخ القراء حافظ قاری مولانا عبدالملک صاحب حفظہ اللہ کو فلاحِ دارین سے نوازے، جنہوں نے ہمہ وقت کتاب اور حل عبارات کے دشوار گزار مراحل کو احقر کے لئے سہل بنا کر لائبریری سے بے نیاز رکھا۔

رب متعال حضرت شیخ الاسلام کا سایۂ عاطفت، عافیت وسلامتی کے ساتھ دارز فرمائے، آمین۔ آپ کا وجودِ مسعود بلاشبہ ملتِ اسلامیہ کے لئے نعمتِ خداوندی کی حیثیت رکھتا ہے، آپ ہمارا اور پوری امت مسلمہ کا عظیم سرمایہ ہیں۔ آپ کے قلم وزبان سے اللہ جل جلالہ نے قرآن وحدیث، اجماع امت کی صحیح تعبیر وتشریح کا ایک اہم تجدیدی کام لیا ہے۔

صاحبانِ علم کو اگر مطالعہ کے دوران کوئی ایسی بات محسوس ہو جو ان کی نظر میں صحت وتحقیق کے معیار سے کم ہو، کیونکہ ضبط ونقل میں ایسا ہونا ممکن ہے، تو اس نقص کی نسبت احقر کی طرف کرتے ہوئے از راہِ عنایت اس پر مطلع بھی فرمائیں۔

دعا ہے کہ اللہ جل جلالہ اسلاف کی ان علمی امانتوں کی حفاظت فرمائے، اور "انعام الباری" کے باقی ماندہ حصوں کی تکمیل کی توفیق عطا فرمائے تاکہ علمِ حدیث کی یہ امانت اپنے اہل تک پہنچ سکے۔

آمین یا رب العالمین . و ما ذٰلک علی اللہ بعزیز .

بندہ

محمد انور حسین عفی عنہ

فاضل ومتخصص

جامعہ دارالعلوم کراچی ۱۴

۲۹/ذیقعدہ ۱۴۲۶ھ

بمطابق یکم جنوری ۲۰۰۶ء بروز اتوار

طریق تدریس

﴿از: شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی حفظہ اللہ﴾

اس کتاب کوشروع کرنے سے پہلے ایک بات آپ حضرات سے عرض کردوں وہ یہ کہ حضرات اساتذہ کے تدریس کے اندر دوطریقے ہوتے ہیں:

ایک طریقہ یہ ہے کہ ابتداء میں، خاص طور پر شروع کی احادیث اور ابواب میں، بہت طویل بحثیں کی جاتی ہیں اوراس میں جن چیزوں کا بہت دور سے تعلق ہوتا ہے وہ بھی بیان کی جاتی ہیں مثلاً بسم اللہ الرحمن الرحیم کی ''ب'' سے لے کرایک ایک لفظ کی تشریح اور پھراس کے بعداس کے متعلقات کا بیان اور پھر اگرکسی مسئلے کے اندر کتاب میں اختلاف ہوا ہے تو جتنے اقوال مروی ہیں ان سب کا استقصاء اور استقراء وغیرہ کرتے ہیں لیکن یہ طریقہ زیادہ دیر تک نہیں چل پاتا کیونکہ شروع میں تو طویل طویل بحثیں ہوجاتی ہیں اور آگے کتاب بہت رہ جاتی ہے اس کے نتیجے میں ایسے بہت سے ابواب جن میں اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ کچھ بیان کیا جائے وہاں پر بیان کرنے کی نوبت ہی نہیں آتی ،لہٰذا شروع میں تو خوب طویل طویل ابحاث ہوتی ہیں اور آخر میں تیز تیز رواں دواں چلادیا جاتا ہے۔ اس طریقہ کار میں بھی بعض حضرات مصلحت یہ سمجھتے ہیں کہ شروع کی احادیث میں مباحث کا بیان ہوجائے تواس سے ایک بصیرت پیدا ہوتی ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ایک اعتدال اور توازن کے ساتھ درس چلے کہ جس میں ضرورت کی باتیں بیان ہوں اور جس طریقے سے شروع میں ابتداء کی تھی وہی طریقہ آخر تک چلے۔

میں اس دوسرے طریقے کوزیادہ پسند کرتا ہوں کہ بجائے اس کے کہ ابتداء میں طویل بحثیں کرکے آگے پھر تیز چلادیا جائے اس سے بہتر یہ ہے کہ صرف ضرورت کی باتوں پر اکتفا کیا جائے اور وہ باتیں بیان کی جائیں جو مفید ہیں اور جو بات کا لب لباب ہیں۔ اور کوشش کی جائے کہ یہ طریقہ آخر تک برقرار رہے اور کوئی ضروری بحث چھوٹنے نہ پائے۔

اس دوسرے طریقے میں استاد کے اوپر بوجھ زیادہ ہوتا ہے کیونکہ اس کو یہ کرنا پڑتا ہے کہ سارے مباحث کو دیکھنے کے بعد اس میں سے ان چیزوں کا انتخاب کرنا پڑتا ہے کہ جو مفید وفائدہ مند ہیں اور کارآمد ہیں، لیکن طلبہ کے لئے یہی صورت زیادہ فائدہ مند ہوتی ہے۔ لہٰذا میں اسی طریقہ پر عمل کرنے کی کوشش کرتا ہوں اور ان شاءاللہ کروں گا۔ اس لئے میں صرف ان مباحث پر اکتفا کروں گا کہ جو میری نظر میں طالب علموں کے لئے فائدہ مند ہیں اور اس کا بھی ملخص بیان کرنے کی کوشش کروں گا۔ اللہ تعالیٰ اس کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

علم حدیث

اور

علماء حدیث

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین و الصلاۃ و السلام علی رسولہ الکریم
و علی آلہ و صحبہ أجمعین .

درس نظامی میں دورہ حدیث کا مقام اور اس کی اہمیت

شروع میں چند باتیں آپ حضرات (شرکاء دورۂ حدیث) سے عرض کرنی ہیں:

(۱) **پہلی بات** یہ ہے کہ آج آپ صرف درس بخاری ہی کا نہیں بلکہ دورۂ حدیث کے سال کا آغاز کررہے ہیں، اور دورہ حدیث کا یہ سال جس کی آج ابتدا ہورہی ہے، کچھ بنیادی خصوصیات رکھتا ہے:

(الف) پہلی خصوصیت یہ ہے کہ یہ درس نظامی کے نظام میں تعلیم کا آخری سال ہے، اور اس کے بعد ان شاء اللہ آپ کے درس نظامی کی تعلیم مکمل ہوجائے گی۔

(ب) دوسری خصوصیت اس کی یہ ہے کہ اس سے پہلے آپ جن سالوں میں تعلیم حاصل کرتے رہے، ان میں آپ مختلف گھنٹوں میں مختلف علوم کی کتابیں پڑھتے رہے ہیں، پہلے گھنٹہ میں اگر تفسیر ہورہی ہے تو دوسرے میں حدیث ہورہی ہے، تیسرے میں فقہ ہورہی ہے، چوتھے میں کسی اور علم کا درس ہورہا ہے۔ لیکن دورہ حدیث کے سال میں کوئی اور علم وفن نہیں پڑھایا جاتا سوائے نبی کریم سرور دو عالم ﷺ کی احادیث کے، اور ہمارے بزرگوں نے یہ طریقہ اختیار کر رکھا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اب تک جو پڑھتے آرہے تھے وہ آلات، وسائل اور ذرائع تھے۔ اور اب جو کچھ پڑھ رہے ہیں وہ ان تمام وسائل وآلات کا مقصود اصلی ہے، یوں اگر دیکھا جائے تو مقصود اصلی قرآن حکیم ہونا چاہئے، اس لئے کہ قرآن کریم اللہ جل جلالہ کی کتاب ہے، جو انسانیت کی رہنمائی کے لئے نازل فرمائی گئی، لیکن انتہا قرآن کریم پر ہونے کے بجائے حدیث پر ہورہی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن حکیم درحقیقت نبی کریم ﷺ کی تفسیر کے بغیر سمجھ میں نہیں آسکتا۔

احادیث قرآن کریم کی تفسیر ہیں

آپ ﷺ کا مقصد بعثت جو قرآن کریم نے بیان فرمایا وہ یہ ہے:

"وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ". [۱]

ترجمہ: اور سکھلا دے ان کو کتاب اور حکمت کی باتیں۔

"وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ اِلَيْهِمْ". [۲]

ترجمہ: اور اتاری ہم نے تجھ پر یہ یادداشت کہ تو کھول دے لوگوں کے سامنے وہ چیز جو اتری ان کے واسطے۔

تو نبی کریم ﷺ کی اس دنیا میں تشریف آوری درحقیقت قرآن کریم ہی کی تشریح وتفسیر کے لئے تھی۔

وہ تفسیر بعض اوقات آپ ﷺ نے اپنے اقوال واعمال سے اور بعض اوقات اپنے افعال سے فرمائی۔ تو حضور ﷺ کی احادیث دراصل قرآن ہی کی تفسیر اور اس کے مجملات کی تفصیل ہیں۔ [۳]

لہٰذا اگر احادیث صحیح طریقہ سے پڑھ لی جائیں، سمجھ لی جائیں تو بالآخر وہی احادیث قرآن کریم کا علم عطا کرنے کا ذریعہ بن جاتی ہیں۔

اس واسطے ہمارے بزرگوں نے درس نظامی کا اختتام علم حدیث پر تجویز کیا، اور اس میں سوائے حدیث کے آپ اور کچھ نہیں پڑھیں گے، یہ اس لئے تاکہ آخر سال میں جانے کے بعد ساری توجہ مقصود اصلی کی طرف ہو جائے، اور آدمی کا سال اس حال میں گذرے کہ صبح سے لے کر شام تک اس کا مشغلہ سوائے حضور سرور دو عالم ﷺ کے ذکر مبارک کے کوئی اور نہ ہو۔ اور اس لحاظ سے یہ سال سارے درس نظامی میں سب سے زیادہ لذیذ، سب

---

۱ البقرة: ۱۲۹.

۲ النحل: ۴۴

۳ فكان رسول الله ﷺ يبين شرائع الاسلام احيانا بالقول وحده واحيانابالفعل وحده واحيانا بهما معا،فكل ماقاله عليه الصلاة و السلام أو فعله أو حدث امامه وقرره حيث سكت عليه سكوت رضا ولم ينكره كان تشريعا،ومتى ثبت ذلک عن رسول الله ﷺ كان فی العمل بمنزلة القرآن،فالسنة إذاشارحة للكتاب موضحة لمراد رب الأرباب والقرآن ذو وجوه وكثير من آياته مشكلة أومجملةأو مطلقه أوعامة ، والسنة هی التی تؤول مشكله وتبين مجمله وتقيد مطلقه وتخصص عامه فالقرآن يبين هيئات الصلاة ولا أوقاتها ولم يفصح عن المقادير الواجبة فی الزكاة ولا شروطهاوكذاسائر ماأجمل ذكره من الاحكام اما بحسب كيفيات العمل أوأسبابه أوشروطه أوموانعه أو لواحقه أوما اشبه ذلک ، وانما بين ذلک النبی ﷺ بقوله أو فعله أوتقريره، وكذلک حدثت حوادث و خصومات فی القضايا والمعاملات ووقعت مبادلات فی الأخذ والعطاء، وعرضت تصرفات فی الشئون السلمية و الحربية فقضی فيها النبی ﷺ وأمر ونهی فكل ذلک من التشريع الذی أوجب الله تعالی علی الأمة أتباعها فی كتابه الخ . (ماتمس اليه الحاجة لمن يطالع سنن ابن ماجه : للعلامة محمد عبدالرشيد النعمانیؒ ، مكانة السنة فی التشريع،ص: ۵ ، مطبوعہ قدیمی کتب خانہ، کراچی۔

سے زیادہ مبارک، اور سب سے زیادہ اہم سال ہے اس لئے کہ اس سے مقصود اصلی حاصل ہو جاتا ہے اور حضور نبی کریم سرور دو عالم ﷺ کے اقوال وافعال میں دن رات مشغول رہنا۔ یہ اتنی بڑی سعادت ہے کہ جس کا بیان الفاظ میں ممکن نہیں، تو دورہ حدیث کے سال کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ کے تذکرہ کے لئے یہ تمام تر وقف ہے۔

محرومی کے انجام سے ڈرنا چاہئے

ان خصوصیات کی بناء پر دورہ حدیث کا سال خصوصی توجہ، خصوصی محنت اور اپنے نظام زندگی کو اس کے مطابق ڈھالنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، پڑھنے والے بعض اوقات اس طرح بھی پڑھ جاتے ہیں کہ سارا سال دورۂ حدیث میں پڑھتے رہے، لیکن العیاذ باللہ اس کے انوار و برکات اور اس کے ثمرات سے محروم رہے۔

حصول حدیث کے لئے اساطین امت کی بے مثال جانفشانی

آج چونکہ دورۂ حدیث کا آغاز ہو رہا ہے اس لئے آپ سب حضرات چند باتوں کا اہتمام کیجئے تاکہ آپ لوگوں کو اس سال کی برکتیں حاصل ہوں:

ان میں سے ایک اہم حقیقت (کا استحضار ہر طالبعلم کو کرنا چاہئے یعنی اس) کو اپنے سامنے رکھنا چاہئے کہ جس علم کو آپ پڑھنے جا رہے ہیں اور شروع کر رہے ہیں آج وہ علم ایک پکی پکائی روٹی کی شکل میں ہمارے پاس موجود ہے، کتابیں عمدہ طباعت اور اعلی جلدوں کے ساتھ چھپی ہوئی ہیں، اور کتاب کو بھی حاصل کرنے کے لئے آپ کو کوئی محنت، کوئی پیسہ خرچ کرنا نہیں پڑتا، کتب خانہ سے آپ کو مطلوبہ کتاب اور پڑھانے کے لئے استاد موجود، اور استاد سارے مباحث کا خلاصہ آپ کے سامنے بیان کر دیتا ہے، تو ایک پکی پکائی روٹی کی صورت میں یہ علم آپ کے سامنے ہے، لیکن اس موقع پر اس بات کو فراموش نہ کرنا چاہئے بلکہ اس کا ہر وقت استحضار کرنا چاہئے کہ یہ وہ علم ہے جس کے حصول کے لئے صحابۂ کرام ﷺ وتابعین رحمہم اللہ اور ان کے بعد حضرات محدثین کرام نے اتنی محنتیں اور مشقتیں اٹھائی ہیں کہ آج ہم اور آپ اس کا تصور کر کے بھی لرز جائیں گے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور علم حدیث

حضرت ابو ہریرہ ﷺ راویان حدیث میں سب سے زیادہ حدیث کی روایت کرنے والے مشہور صحابی ہیں اور صرف تنہا حضرت ابو ہریرہ ﷺ سے پانچ ہزار تین سو چوہتر (۵۳۷۴) احادیث مروی ہیں۔ انہوں نے یہ احادیث کس طرح حاصل کیں کہ اپنا سارا کاروبار سارے گھر والوں کو خیر باد کہہ کر نبی کریم ﷺ کی سنتیں سیکھنے کے

لئے حضور ﷺ کی خدمت میں آپڑے، اور اس طرح رہے کہ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات میں کئی کئی وقتوں کے فاقے سے نڈھال ہوکر مسجد نبوی میں گر جاتا۔ لوگ سمجھتے کہ یہ بے ہوش ہو گئے اور بعض اوقات لوگ سمجھتے تھے کہ ان کو مرگی کا دورہ پڑ گیا ہے جب مرگی کا دورہ پڑتا تھا تو لوگوں میں یہ بات مشہور تھی کہ اگر گردن پر پاؤں رکھ دیا جائے تو مرگی کا دورہ کھل جاتا ہے تو لوگ یہ سمجھ کر کہ مرگی کا دورہ پڑا ہوا ہے گردن پر پاؤں رکھ کر گزرتے تاکہ مرگی کا دورہ کھل جائے حالانکہ فرماتے ہیں **"وما بی إلا الجوع"** حقیقت میں نہ مجھے مرگی تھی نہ کوئی بے ہوشی کا دورہ پڑا تھا بلکہ بھوک تھی، بھوک کی وجہ سے نڈھال ہوکر پڑا رہتا تھا، یہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں جن سے سب سے زیادہ احادیث مروی ہیں، اور ان کی احادیث سے ہم لوگ مستفید ہوتے ہیں۔[۴]

بخاری شریف میں مذکور ہے، فرماتے ہیں کہ بعض اوقات ایسا ہوتا تھا کہ بھوک کی وجہ سے میں بے تاب ہوتا تھا، اور مسجد سے نکلتے ہوئے کسی صحابی (رضی اللہ عنہ) سے کسی آیت کے متعلق پوچھنے لگتا تھا کہ فلاں آیت کس طرح ہے حالانکہ مجھے اس آیت کا ان سے زیادہ علم ہوتا تھا، لیکن میں اس لئے پوچھتا تھا کہ شاید آیت پوچھنے کے نتیجے میں ذرا سی دیر ان سے گفتگو چلے گی اور ہوسکتا ہے یہ مجھے اپنے گھر لے جائیں اور میرے کھانے کا انتظام ہو جائے۔

کم عمری میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا تحصیل علم

حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما جو امام المفسرین ہیں، اور نبی کریم ﷺ کے چچازاد بھائی ہیں جب آپ ﷺ کا وصال ہوا تو ان کی عمر صرف دس سال تھی اور اس عمر کے بچے کو علم حاصل کرنے کا اتنا موقع نہیں ہوتا، لہٰذا جب آپ ﷺ کا وصال ہوگیا تو کہتے ہیں میرے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ حضور اقدس ﷺ جب تک تشریف فرما تھے اس وقت تو میں فائدہ نہیں اٹھا سکا، اب آپ ﷺ اس دنیا سے تشریف لے گئے تو میں وہ حدیثیں جو حضور اقدس ﷺ سے دوسروں نے حاصل کی ہیں وہ کیسے حاصل کروں! تو میرے ذہن میں یہ خیال آیا کہ ابھی تو حضور اقدس ﷺ کے بڑے بڑے جلیل القدر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم موجود ہیں، جنہوں نے حضور اکرم ﷺ سے احادیث سیکھی ہیں، مجھے چاہئے کہ میں ان سے حدیث حاصل کروں، چنانچہ میں نے یہ تہیہ کرلیا کہ جو بڑے بڑے جلیل القدر صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں ان کے پاس جاؤں گا اور ان سے جا کر حضور اقدس ﷺ کی احادیث حاصل کروں گا۔[۵]

طلب علم میں سفر اور آداب معلم

ابن عباس رضی اللہ عنہ کو جب کسی کے بارے میں پتہ چلتا کہ فلاں صحابی رضی اللہ عنہ کے پاس حضور ﷺ کی کچھ

---

۴ ابواب المناقب، مناقب ابو هريرة رضی اللہ عنہ، جامع الترمذی الجلد الثانی، ص: ۲۲۳.

۵ الطبقات الكبرى، ج: ۲ ص: ۲۷۱، دار النشر دار صادر، بيروت.

احادیث موجود ہیں تو آپ سفر کر کے وہاں جاتے۔ آپ خود اپنا ایک واقعہ بیان کرتے ہیں کہ بعض اوقات ایسا ہوتا کہ سخت گرمی کا موسم ہے اور گرمی بھی حجاز کی گرمی، جن لوگوں نے وہاں کی گرمی نہیں دیکھی وہ یہاں رہتے ہوئے اس کا تصور مشکل سے کر سکتے ہیں کہ آسمان سے آگ برستی ہے اور زمین شعلے اگلتی ہے۔ ایسے گرمی کے موسم میں، میں دوپہر کے وقت بعض اوقات حضور اکرم ﷺ کی حدیث حاصل کرنے کے لئے کسی صحابی کے پاس پہنچتا، جا کر دیکھتا تو دروازہ بند پاتا کہ وہ دوپہر کے وقت اپنے گھر میں تشریف فرما ہیں تو مجھے یہ جرأت نہیں ہوتی تھی کہ جن صاحب سے میں حدیث حاصل کرنے کے لئے آیا ہوں، ان کو اپنا استاذ اور شیخ بنا رہا ہوں، ان کے دروازہ پر دستک دے کر انہیں باہر آنے کی زحمت دوں یعنی یہ مجھے ادب کے خلاف معلوم ہوتا تھا کہ میں دستک دوں اور میری دستک کے نتیجے میں وہ باہر آئیں، اور انہیں باہر آنے کی زحمت اور تکلیف ہو۔ اس واسطے میں دستک نہیں دیتا تھا، اور باہر بیٹھ کر انتظار کرتا تھا کہ جب دروازہ کھلے گا اور وہ صاحب خود باہر تشریف لائیں گے تو اس وقت میں اپنی حاجت پیش کر دوں گا، باہر بیٹھا ہوا ہوں، دوپہر کا وقت ہے، گرمی شدید ہے، لو چل رہی ہے ریت اڑ رہی ہے، بعض اوقات تو میرا جسم سر سے لے کر پاؤں تک ریت میں ڈھک جاتا تھا، اور عصر کے وقت تک انہوں نے دروازہ نہ کھولا تو میں بیٹھا رہا اور جب دروازہ کھلتا تو میرا سارا جسم سر سے پاؤں تک ریت میں دبا ہوا ہوتا تھا۔

میری حالت دیکھ کر وہ کہتے **"یا بن عم رسول اللہ ﷺ"** رسول ﷺ کے چچا زاد بھائی آپ اس حال میں؟ آپ نے مجھے دستک دے کر کیوں نہیں بلایا؟ میں خود آ کر آپ کی خدمت کرتا، تو جواب دیتا کہ میں اس وقت طالب علم بن کر آیا ہوں اور طالب علم کے لئے یہ زیبا نہیں کہ وہ اپنے استاذ کو تکلیف دے اس واسطے میں نے یہ مناسب نہیں سمجھا کہ دستک دے کر آپ کو باہر بلاؤں، میرا مقصد آپ سے وہ احادیث معلوم کرنا ہے جو نبی کریم سرور دو عالم ﷺ سے آپ نے سیکھی ہیں یا سنی ہیں۔[۶]

اس طرح عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو امام المفسرین کا لقب ملا ہے۔ یہ ایک دو مثال نہیں سارے صحابہ کرام ﷺ اور تابعینؒ نے ان احادیث کو اس محنت اور مشقت اور قربانیوں سے حاصل کیا۔

تحصیل علم کے لئے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا سفر دمشق

بخاری شریف، کتاب العلم میں مذکور ہے کہ صرف ایک حدیث کی خاطر حضرت جابر ﷺ نے مدینہ منورہ سے دمشق کا سفر کیا، مدینہ منورہ سے دمشق تقریباً چودہ، پندرہ سو کلو میٹر ہے۔[۷]

---

۶ (۴۷) باب الرحلة فی طلب العلم و احتمال العناء فیه، سنن الدارمی، ج: ۱، ص: ۱۵۰، رقم الحدیث: ۵۶۲.

۷ صفحات من صبر العلماء علی شدائد العلم والتحصیل، ص: ۴۴.

آپ فرماتے ہیں کہ مدینہ منورہ سے دمشق کا سفر میں نے سڑک کے ذریعے طے کیا ہے، وہ علاقہ میرا دیکھا ہوا ہے لق ودق صحرا ہے، جس میں کہیں کوئی پناہ گاہ نظر نہیں آتی، آج آدمی موٹروں اور کاروں میں سفر کرتا ہے، جبکہ اس وقت پیدل، اونٹوں یا گھوڑوں پر سفر ہوتا تھا، تو ڈیڑھ ہزار کلو میٹر کا سفر صرف ایک حدیث پڑھنے کے لئے کیا ہے۔ یہ صحابہ کرام ﷺ کا حال ہے۔[۸]

تحصیل علم حدیث اور علماء کی قربانیاں

صحابہ ﷺ کے بعد تابعین اور تبع تابعین کا دور ہے تابعین کے حالات سے پتہ چلتا ہے کہ ایک ایک فرد نے حضور اقدس ﷺ کی احادیث کا علم حاصل کرنے کے لئے کیا کیا قربانیاں دیں۔

حضرت سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ کا واقعہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں حدیث اس طرح حاصل کرتا تھا کہ کھانے کے لئے پیسے نہیں ہیں، تو جتنے پیسے ہوتے ان سے ایک صاع لوبیا خرید لیا (جسے عربی میں **"باقلاء"** کہتے ہیں) وہ لوبیا بھون کر رکھ لیا اور وہ ایک صاع لوبیا مہینہ بھر تک میری خوراک تھی کہ چند لوبیے کے دانے لے لئے وہ میرا ناشتہ ہو گیا، وہی چند لوبیے کے دانے دوپہر اور رات کو کھانا ہو گیا، باقی سارا وقت میں نے حضور ﷺ کی احادیث حاصل کرنے میں صرف کر دیا۔

امام بخاری رحمہ اللہ (جن کی کتاب ہمارے سامنے ہے اور جن کے علوم سے ہم استفادہ کرنے کے لئے بیٹھے ہوئے ہیں ان) کے حالات میں ہے کہ: فرماتے ہیں کہ میں نے چالیس سال مسلسل سالن نہیں کھایا، صرف روٹی یا صرف چار پانچ بادام کے دانے لے کر اس پر گزارہ کیا۔ اسی طرح ایک ایک فرد نے وہ قربانیاں دی ہیں کہ آدمی حیران ہو جاتا ہے۔

ہمارے شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ نے اسی موضوع پر ایک کتاب لکھی ہے: **"صفحات من صبر العلماء علی شدائد العلم والتحصیل"** کہ علماء کرام نے تحصیل علم میں جو مشقتیں اٹھائی ہیں اس کے کچھ صفحات، اس کے کچھ حالات انہوں نے بیان فرمائے ہیں۔ اور اس میں ہمارے اکابر، اسلاف کے اسی قسم کے کچھ واقعات ذکر کئے ہیں کہ انہوں نے حصول علم کے لئے کیا کیا قربانیاں اور کیسی کیسی مشقتیں اٹھائی ہیں، یہ کتاب ہر طالب علم کو ضرور پڑھنی چاہئے، اور یہ محنتیں اٹھانے کا سلسلہ جو صحابہ ﷺ و تابعین رحمہم اللہ سے شروع ہوا تھا آخری دور تک جاری رہا اپنے اپنے حالات کے مطابق ہمارے اکابر میں سے ہر ایک نے محنتیں اور مشقتیں اٹھائی ہیں۔

لیکن یہ سب اللہ ﷻ کا فضل وکرم اور انعام ہے کہ ہمیں اللہ ﷻ نے اس قسم کی قربانیاں دینے کی

---

۸ جہان دیدہ، ص: ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۵۳۔

مشقت میں نہیں ڈالا، یہ سارا علم بالکل تیار، پکی پکائی روٹی کی شکل میں ہمارے سامنے موجود ہے، روٹی پکی ہوئی ہے، کھانا تیار ہے، دستر خوان چنا ہوا ہے، برتن موجود ہیں، کھلانے والا موجود ہے، صرف اتنا ہے کہ اس لقمہ کو منہ میں لے کر چبالیں اور چبا کر حلق سے نیچے اتار دیں، بس اتنا کام ہے۔

مگر افسوس ہے کہ یہ کام بھی نہیں ہوتا، چبایا نہیں جاتا اور اس کو حلق سے اتارا نہیں جاتا تو اس سے بڑی محرومی اور کیا ہوگی کہ جب اللہ ﷻ نے اتنے اسباب و وسائل مہیا کر دیئے پھر اس کے بعد ہم اس نعمت کی ناقدری کریں اور اس کے حصول سے پہلو تہی کریں۔

وہ دور جو میں نے حضرات صحابہ ؓ و تابعین رحمہم اللہ کا یا ابتدائی محدثین کا ذکر کیا ہے وہ دور تو قربانیوں ہی کا دور تھا۔ ہمارے قریبی زمانے میں حضرت گنگوہی قدس اللہ تعالیٰ سرہ کا گنگوہ میں دورۂ حدیث کا درس ہوا کرتا تھا، دیوبند کا مدرسہ اس وقت قائم ہو چکا تھا، اس کے باوجود حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کا درس وہاں پر ہوتا تھا۔ اگرچہ بہت بے سروسامانی میں دارالعلوم دیوبند شروع ہوا تھا مگر رفتہ رفتہ وہاں طلبہ کی رہائش اور کھانے کا انتظام ہو گیا سب کچھ ہوتا چلا گیا، لیکن گنگوہ میں کوئی اس طرح کا مدرسہ نہیں تھا جس طرح دارالعلوم دیوبند تھا۔

گنگوہ میں صرف حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی شخصیت تھی جو تن تنہا پوری **"صحاح ستہ"** کا درس دیا کرتے تھے۔ کوئی اور استاذ ان کے ساتھ شریک نہیں تھا، بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ، ایک سال میں چھ کی چھ کتابیں پوری ہو جاتی تھیں۔ چونکہ مدرسہ کوئی نہ تھا اور طلبہ حضرت گنگوہی قدس اللہ تعالیٰ سرہ کے درس میں شریک ہونے کے لئے گنگوہ آتے، دارالاقامہ ہے نہ کوئی عمارت ہے نہ رہنے کا، نہ کھانے کا کوئی انتظام، اس لئے ہر طالب علم اپنا انتظام خود ہی کرتا تھا، کوئی کسی مسجد میں رہ گیا تو کوئی اپنے کسی جاننے والا کے گھر میں رہ گیا۔ اور کھانے کا انتظام بھی خود ہی کرنا پڑتا تھا، کسی کے کھانے کا انتظام یہ ہے کہ کوئی جاننے والا ہے تو اس کے گھر میں کھا رہا ہے اور کوئی بغیر کھائے رہ رہا ہے، جو کچھ مل گیا اس پر اللہ کا شکر ادا کیا، اور نہیں ملا تو فاقے پر فاقے کئے اس طرح بھی ہوا۔ یہ سلسلہ ہمارے آخری دور کے بزرگوں تک جاری رہا۔

لیکن اللہ ﷻ نے اپنے فضل و کرم سے آپ کو ان مشقتوں سے بچا کر، راحت و آرام کے اسباب پیدا فرما کر یہ علم آپ کے لئے اتنا آسان کر دیا۔ تو اب اس کی قدر پہچاننے کی ضرورت ہے، اب ہمیں اس بات کی فکر کرنی چاہئے کہ یہ جو نعمت (دورۂ حدیث) عطا ہوئی ہے اس کا ایک ایک لمحہ کام میں گزرے اور کوئی لمحہ ضائع نہ ہونے پائے۔

یہ علم دنیا کے دوسرے علوم کی طرح نہیں ہے، دنیا کے دوسرے علوم محض نظریاتی ہوتے ہیں ان کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ کچھ اسباق پڑھ لئے اور یاد کر لئے۔

علمِ دین نورِ خدا ہے

علمِ دین درحقیقت اللہ ﷻ کی طرف سے ایک نور ہے اور یہ ہر ایک کو عطا نہیں ہوتا یہ اس شخص کو عطا ہوتا ہے جو اس علم کی قدر پہچانے اور اس کے مطابق اپنی زندگی کو تبدیل کرنے کی فکر کرے، اسی کو یہ نور عطا ہوتا ہے۔ یہ اللہ ﷻ کی عطا ہے لہٰذا اس علم کے صحیح فوائد حاصل کرنے کے لئے "رجوع الی اللہ" کو ایک کلیدی اہمیت حاصل ہے یعنی **"انابت الی اللہ، رجوع الی اللہ"** کثرت کے ساتھ ہو تو پھر اس علم کے انوار و برکات عطا ہوتے ہیں۔ لہٰذا آپ حضرات سے میری گذارش ہے کہ آپ میں سے ہر شخص یہاں سے جانے کے بعد دو رکعت صلاۃ الحاجت پڑھے اور اللہ ﷻ سے دعا کرے۔

دعا کس طرح کرے

ہر شخص صلاۃ الحاجۃ پڑھ کر اللہ ﷻ کی بارگاہ میں یہ دعا کرے کہ اے اللہ! درحقیقت اس علم کو حاصل کرنے اور اس کا طالب علم بننے کی ہمارے اندر صلاحیت نہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ہمارے ناپاک منہ اور گندی زبانیں اس لائق نہیں تھیں کہ ان کو جناب محمد رسول اللہ ﷺ کا اسم گرامی بھی لینے کی اجازت ہوتی، چہ جائیکہ آپ کی احادیث اور آپ کے ارشادات کو پڑھنے کا ہمیں موقع دیا جاتا۔ اے اللہ! ہمارے اندر اپنے محبوب ﷺ کے ارشادات اور آپ کی احادیث پڑھنے کی صلاحیت بالکل نہیں، لیکن اے اللہ! آپ ہی اس صلاحیت کے خالق و مالک ہیں آپ اپنے فضل و کرم اور رحمت سے یہ اہلیت اور صلاحیت عطا فرما دیجئے اور اس نعمت کی قدر پہچاننے کی توفیق عطا فرمایئے اور اس علم کے جو حقوق ہیں وہ ادا کرنے کی توفیق عطا فرمایئے اور حدیث پاک میں آپ نے جو کچھ انوار و برکات ودیعت فرمائے ہیں ہم ان میں سے کسی کے بھی مستحق تو نہیں لیکن اے اللہ! ہم محتاج تو ضرور ہیں، ہماری احتیاج پر نظر فرمایئے اور احتیاج کی بناء پر ہمیں حدیث پاک کے انوار و برکات اپنے فضل و کرم سے عطا فرمایئے۔ اور علم کو حاصل کرنے کے جو آداب و شرائط اور جو تقاضے ہیں ان کو پورا کرنے کی توفیق عطا فرما، اس علم کی صحیح فہم عطا فرمایئے، اس پر عمل کی توفیق اور استقامت عطا فرمایئے، ہر شخص صلاۃ الحاجت پڑھ کر اللہ ﷻ سے یہ دعا کیا کرے۔

امام بخاری رحمہ اللہ علیہ کی عزیمت

امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ کتاب اس طرح لکھی ہے کہ ہر حدیث لکھنے سے پہلے غسل کیا، دو رکعتیں پڑھیں، استخارہ کیا، پھر حدیث لکھی ہے۔[9]

---

[9] وقال: ماوضعت فی کتابی هذا حدیثا الا اغتسلت قبل ذلک وصلیت رکعتین (بشرح الکرمانی، ج: ۱، ص: ۱۱).

حق تو یہ تھا کہ ہم بھی ہر حدیث پر دو رکعتیں پڑھتے اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے۔ لیکن یہ ہماری طاقت میں نہیں ہے اور اگر کر بھی لیں تو ہم امام بخاری رحمہ اللہ والی عزیمت کہاں سے لائیں، اس کا ادنیٰ درجہ تو یہ ہے کہ کم از کم ہر سبق کے آغاز میں دو رکعت پڑھ لی جائیں، ہر سبق کے آغاز میں، اور اگر ہر سبق میں نہیں تو کم از کم روزانہ دن کے آغاز میں دو رکعتیں پڑھ کر اللہ ﷻ سے دعا مانگ لیں کہ اے اللہ! ان حدیثوں کے پڑھنے کی اہلیت نہیں ہے، آپ ہمیں اہلیت، فہم اور عمل کی توفیق عطا فرما دیجئے، پھر دیکھو ان شاء اللہ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے حدیث کے انوار و برکات عطا فرمائیں گے۔

اللہ ﷻ کی کتنی بڑی نعمت ہے کہ آدمی کے شب و روز کے تقریباً تمام اوقات (دورۂ حدیث میں رات کو بھی سبق ہوتا ہے) سرکارِ دو عالم ﷺ کے ذکر مبارک میں صرف ہوں، بقول حضرت مجذوب ۔

ان کا ذکر ان کی تمنا ان کی یاد
وقت کتنا قیمتی ہے آج کل

کہ جو اوقات اس طرح ہوں کہ انہیں کا ذکر ہو انہی کی تمنا، انہی کی یاد ہو۔ اس سے زیادہ قیمتی وقت کیا ہوگا! جب یہ نعمت اللہ ﷻ نے عطا فرمائی ہوئی ہے تو ایک بات کا اور اہتمام کرو، وہ یہ کہ چلتے پھرتے، اٹھتے بیٹھتے تمہاری زبان ذکر اللہ: "**سبحان اللہ و الحمد للہ و لا إلٰہ إلا اللہ و اللہ أکبر**" اور درود شریف سے تر رہے، دورۂ حدیث کے سال میں جتنا درود شریف کی کثرت کرو گے ان شاء اللہ اتنی ہی حدیث کی برکتیں حاصل ہوں گی۔ ایک تو درود شریف از خود ہو جاتا ہے کہ جب حدیث کی عبارت پڑھتے ہو تو اس میں جب رسول اللہ ﷺ کا اسم گرامی آتا ہے تو "ﷺ" کہنا لازم ہے، لیکن اس کے علاوہ بھی چلتے پھرتے اٹھتے بیٹھتے کثرت سے درود شریف پڑھنے کی عادت ڈالو، سبق پڑھنے کے لئے کمرے سے باہر آرہے ہو تو راستہ میں کچھ وقت لگتا ہے، تو کیا مشکل کام ہے کہ سارا راستہ درود شریف پڑھتے ہوئے گذار دو۔ کمرے سے نکلو تو "**اللّٰھم صلی علی سیدنا محمد**" پڑھتے ہوئے آؤ، جب سبق سے فارغ ہو تو درود شریف پڑھتے ہوئے جاؤ، مسجد جا رہے ہو تو درود شریف پڑھتے رہو، اس بات کی عادت ڈالو کہ چلتے پھرتے اٹھتے بیٹھتے زبان درود شریف سے تر رہے۔ نبی کریم ﷺ پر درود شریف پڑھنا، یہ بات تو ہے چھوٹی سی اور کچھ مشکل بھی نہیں آسان ہے، لیکن توجہ اور مشق کی بات ہے۔

اور یہ عادت بڑی پیاری عادت ہے کہ آدمی کی زبان اللہ ﷻ کے ذکر اور نبی کریم ﷺ کے درود شریف سے تر رہے یہ اس لئے عرض کر رہا ہوں کہ اس علم کی برکتیں اس کے بغیر حاصل نہیں ہوتی ہیں۔

ہمہ تن ذکر اللہ

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ (ان کا نام بخاری شریف کے درس میں بہت ہی سنو گے، کیونکہ اللہ ﷻ

نے ان سے بخاری شریف کی جو خدمت لی ہے وہ کسی اور سے نہیں ہوئی) کے حالات میں لکھا ہے کہ اس زمانے میں لکڑی کے قلم ہوا کرتے تھے جو دوات میں ڈبو کر لکھا کرتے تھے، اور یہ قلم بھی چلتے چلتے گھس جایا کرتے تھے، ہم نے بھی یہ قلم بچپن میں استعمال کئے تو وہ چلتے چلتے گھس جایا کرتے تھے اور گھس جانے کے نتیجے میں چاقو سے اس کے اوپر قط رکھتے تھے، (چاقو سے تھوڑا سا حصہ کاٹ لیتے تھے اس کو کہتے ہیں قط رکھنا)، تو وہ قط رکھنا پڑتا تھا۔ تو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تصنیف فرما رہے ہیں، لکھتے لکھتے قلم گھس گیا اور اس کے اوپر قط رکھنے کی ضرورت پیش آئی، اتنی دیر تصنیف کا کام رک گیا تو قلم کو پکڑا، چاقو سے کاٹا اور قط لگایا اور پھر لکھنا شروع کیا، یہ جو بیچ میں قلم پر قط رکھنے کا وقفہ ہے یہ بھی بے کار جانا گوارا نہیں تھا، چنانچہ اس وقفہ میں اللہ ﷻ کا ذکر کرنے لگتے، ان کا کوئی لمحہ بھی اللہ کے ذکر سے خالی نہیں ہوتا تھا۔[۱۰]

اس کے نتیجے میں اللہ ﷻ نے ان کے کام، اوقات اور ان کے فہم و ارشادات میں یہ برکت عطا فرمائی کہ آج صدیاں گذر گئیں پھر بھی ان کے علوم کے دریا بہہ رہے ہیں۔ یہ علم جیسا کہ میں نے عرض کیا اور علوم کی طرح نہیں ہے، یہ ایک نور ہے اور یہ نور حاصل ہوتا ہے اطاعت باری تعالیٰ، ذکر اللہ اور نبی کریم سرور دو عالم ﷺ پر درود بھیجنے سے، لہٰذا اس کا چلتے پھرتے اہتمام کرو، چلتے پھرتے، اٹھتے بیٹھتے تمہاری زبان اس سے تر رہے۔

درس میں حاضری کی اہمیت اور اس کے فوائد

ان احادیث میں مباحث بھی آئیں گی، لمبی چوڑی تقریریں بھی ہوں گی، اور بعض اوقات طلبہ کے دل میں یہ خیال پیدا ہو جاتا ہے کہ ہر کتاب کی تقریریں چھپی ہوئی ہیں، اور اگر چھپی ہوئی نہیں ہیں تو طلبہ فوٹو اسٹیٹ کرا کر رکھ لیتے ہیں، اس میں ساری تقریریں لکھی ہوئی ہیں، اگر کوئی سبق چھوٹ گیا یا سبق کا کوئی حصہ رہ گیا تو کچھ غم نہیں اس واسطے کہ اس کی تقریر مطبوعہ یا فوٹو اسٹیٹ کی شکل میں ہمارے پاس محفوظ ہے، لہٰذا ہمارا کوئی نقصان نہیں۔ اس لئے حاضری کا اہتمام نہیں کرتے۔ خوب سمجھ لو! یہ شیطان کا بہت بڑا دھوکہ ہے، اس علم میں تقاریر اور مباحث ثانوی چیز ہے۔ اس میں اصل مقصود یہ ہے کہ یہ احادیث ہم کو سند متصل کے ساتھ نبی کریم ﷺ تک حاصل ہو جائیں، یوں بھی خیال آ سکتا ہے کہ بخاری شریف کی اور شرحات بھی چھپی ہوئی ہیں بس مطالعہ کر لیا جائے، کسی استاذ سے پڑھنے کی ضرورت نہیں، لیکن اللہ ﷻ نے اس علم میں یہ خاصیت رکھی ہے کہ یہ احادیث جب سند متصل کے ساتھ پڑھی جاتی ہیں تو اس کے انوار و برکات اور اس کے فوائد اور ہوتے ہیں، اور مطالعہ کر کے جو حدیث پڑھ لی جاتی ہے اس کے فوائد کچھ اور ہوتے ہیں، درسِ حدیث کے دوران جو یہ جملہ کہا جاتا ہے **"بالسند المتصل منّا إلی الإمام البخاری رحمه الله قال حدثنا الحمیدی"** اس کا

[۱۰] جہان دیدہ، ص: ۱۵۵ بحوالہ ابن حجر العسقلانی للدکتور شاکر، بحوالۃ الجواهر والدرر: ۲۳۳.

مطلب یہ ہے کہ اپنا دامن اس سلسلۃ الذہب کے ساتھ لا کر جوڑ دیا جائے جس کی انتہا جناب رسول اللہ ﷺ پر ہو رہی ہے، اگر گھر میں مطالعہ کر کے تم حدیث پڑھو، اگر استعداد اچھی ہے تو ترجمہ وہاں بھی آ جائے گا، اور اگر کوئی لفظ سمجھ میں نہیں آ رہا ہو گا تو شرح اور حاشیہ سے سمجھ میں آ جائے گا، اس سے بھی نہیں آ رہا ہو گا تو لغت کی مدد سے سمجھ آ جائے گا، لیکن احادیث کو "**صدرا عن صدر**" سینہ بہ سینہ حاصل کرنے کی جو برکات ہیں تنہا مطالعہ کرنے سے وہ حاصل نہیں ہو سکتیں۔

استاد اور اس کی حقیقت

جب کسی استاذ کے پاس جا کر حدیث پڑھی جاتی ہے، تو اس کی برکات اور انوار کچھ اور ہوتے ہیں۔ اللہ ﷻ اس سے فہم کا فیضان فرماتے ہیں، اللہ ﷻ کی یہ سنت ہے کہ وہ اساتذہ کے ذریعے طالب علم کے قلب پر علوم کا فیضان فرماتے ہیں نہ اس کے پاس کچھ قدرت ہے نہ اپنا ذاتی کوئی علم ہے نہ اس کے پاس کوئی اور طاقت ہے کہ وہ تمہیں کوئی چیز عطا کر دے، معطی حقیقی تو اللہ ﷻ کی ذات ہے، وہی دیتے ہیں لیکن وہ دینے کے لئے بعض اوقات کسی کو واسطہ بناتے ہیں، ان کی سنت یہ ہے کہ کسی واسطے سے عطا فرماتے ہیں۔ دیکھو حضرت موسیٰ علیہ السلام وادیٔ سینا میں تشریف لے گئے نبوت عطا ہونے والی ہے، اور اللہ ﷻ چاہتے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر وحی نازل فرمائیں حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ہم کلام ہوں تو یہ بھی کر سکتے تھے کہ اللہ ﷻ براہ راست حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ہم کلام ہوتے، لیکن اس کے بجائے فرمایا کہ یہ شجرہ مبارکہ ہے، شجرہ مبارکہ کے ذریعے اس کو واسطہ بنا کر کلام فرمایا، یہ اللہ ﷻ کی سنت ہے کہ کسی کو واسطہ بناتے ہیں چاہے وہ فرشتہ ہو، جبرئیل امین ہوں یا شجرہ وادیٔ سینا ہو اس کو واسطہ بنا دیتے ہیں۔

استاذ بھی درحقیقت اللہ ﷻ کا بنایا ہوا ایک واسطہ ہے اس کے سوا کچھ بھی نہیں، دینے والے تو وہی ہیں، بعض اوقات طالب علم کی طلب کی برکت سے استاذ کے قلب پر اللہ ﷻ کی طرف سے وہ علوم القاء ہوتے ہیں جو استاذ کے وہم و گمان میں بھی نہیں ہوتے، اس واسطے اس طریق میں اساتذہ سے علم حاصل کرنے کی بڑی اہمیت ہے، ورنہ اگر بغیر استاذ کے پڑھنے سے علم آ جایا کرتا تو پھر مدرسہ کی ضرورت نہیں تھی، استاذ کے پاس آنے کی ضرورت نہیں تھی، مطالعہ کر کے آدمی اور پڑھ لے۔ لہٰذا کوشش یہ کرو کہ جتنی احادیث پڑھو وہ استاذ سے پڑھو، کوئی حدیث چھوٹنے نہ پائے حاضری کا اتنا اہتمام ہو کہ کوئی حدیث بھی استاذ کے بغیر پڑھنی نہ پڑے اور چھپی ہوئی تقریروں پر بھروسہ نہ کرو۔

حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ کا واقعہ

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا رحمہ اللہ نے اپنا واقعہ لکھا ہے کہ ہم نے جب دورۂ حدیث پڑھا

تو میں نے یہ طے کرلیا تھا کہ ان شاء اللہ کوئی حدیث بھی استاذ کے بغیر نہیں پڑھوں گا، اور حاضری کا اہتمام کروں گا کہ کوئی سبق یا حدیث کا حصہ چھوٹنے نہ پائے، میرے ایک ساتھی (مولوی حسن احمد) تھے انہوں نے بھی یہی عہد کر رکھا تھا لیکن اب ظاہر ہے انسان ہے اور دورۂ حدیث میں یہ ہوتا ہے کہ صبح سے جو پڑھنے بیٹھتے ہیں تو بعض اوقات چار چار، پانچ پانچ گھنٹے مسلسل سبق میں بیٹھنا پڑتا ہے، تو درمیان میں طبعی ضروریات بھی پیش آجاتی ہیں، بعض اوقات وضو تازہ کرنے کی ضرورت پیش آجاتی ہے، اگر وضو کرنے گئے تو اتنی دیر میں اگر دو چار حدیثیں نکل گئیں تو مقصد حاصل نہیں ہوتا۔ فرماتے ہیں میں نے اپنے ساتھی سے معاہدہ کرلیا تھا کہ جب مجھے تازہ وضو کرنے کی ضرورت پیش آئیگی تو میں تمہیں اشارہ کروں گا اور تم ایسا کرنا کہ جب میں اٹھ کر جاؤں تو اتنی دیر میں تم استاذ سے کوئی ایسا سوال کر لینا کہ اس کے نتیجے میں استاذ اس کا جواب دینے میں لگ جائیں اور اگر وہ جلدی ختم ہوجائے تو کوئی اور سوال کر لینا تا کہ جتنا وقت میرا وضو کرنے میں گزر رہا ہے وہ سوال و جواب میں گزر جائے اور جب میں واپس آوں تو پھر حدیث شروع ہوجائے، چنانچہ کہتے ہیں کہ ہم ایسا ہی کرتے رہتے تھے جب اس ساتھی کو وضو کی ضرورت پیش آئی تو اس نے مجھے اشارہ کیا میں نے استاذ سے کوئی سوال کرلیا وہ جواب دینے میں لگ گئے یہاں تک کہ وہ وضو کر کے آگیا۔

کافی دنوں تک یہ سلسلہ چلتا رہا، کچھ دن کے بعد استاذ سمجھ گئے کہ یہ انہوں نے آپس میں چکر چلایا ہوا ہے تو کہتے ہیں ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ میرے ساتھی مولوی حسن احمد کو وضو کی ضرورت پیش آئی تو انہوں نے مجھے اشارہ کیا اور اُٹھ کر جانے لگے، تو میں نے سوال کیا کہ حضرت آپ نے ارشاد فرمایا تھا کہ علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ کی ایک بات نظر سے گزری تھی اس میں تو یہ اشکال ہے، استاذ نے فرمایا کہ میاں! علامہ ابن ہمام کو چھوڑو، تیرے ساتھی کو وضو کرنا ہے وہ کر کے آجائے میں اتنی دیر کے لئے رک جاتا ہوں، فضول میرا دماغ کیوں کھاتا ہے، لیکن اس کے نتیجے میں فرمایا کہ ہمارے دورۂ حدیث میں کسی کتاب کی الحمد للہ کوئی ایک حدیث بھی ایسی نہیں گزری جو استاذ کے سامنے نہ پڑھی گئی ہو۔[۱۱]

حدیث سے محبت وعقیدت کی وجہ سے آپ ''**شیخ الحدیث**'' بنے ہیں، آپ کا فیض اب تک دنیا میں پھیل رہا ہے۔

لہٰذا دورۂ حدیث کے ایک ایک طالب کی یہ کوشش ہونی چاہیئے کہ تمام اسباق میں پابندی سے حاضری ہو، اس پابندی سے ان شاء اللہ احادیث کا فیض اور برکات ظاہر ہوں گی، **لقوله عليه السلام : "نضر الله امرأ سمع مقالتي الخ"**.

---

۱۱ آپ بیتی نمبر:۲، ص:۵۸۔

یہ شیطانی دھوکہ ہے

دورۂ حدیث کے سال میں طلبہ یہ سمجھتے ہیں کہ اب مطالعہ وتکرار کی تکلیف اٹھالی گئی ہے، اب ہم اس محنتِ شاقہ کے مکلف نہیں ہے، یہ بھی شیطان کا دھوکہ ہے، یہ سال تو ہے ہی مطالعہ کا سال، رات کے اسباق جب تک شروع نہ ہوں تکرار بھی کرنا چاہئے، اور مطالعہ بھی، تمام طلبہ میں اس بات کا اہتمام ہونا چاہئے کہ کوئی بھی سبق کم از کم ابتداء میں مطالعہ کے بغیر نہ ہو، تا کہ حدیث کا متن اور عبارت درست ہو جائے، اس کا مطلب سمجھ میں آجائے، مفہوم اور مباحث کا خلاصہ بھی سمجھ میں آجائے، اور جو کتاب پڑھ رہے ہو اس کے حاشیہ کو اچھی طرح پڑھ کر آؤ، ہم اپنے زمانہ میں اس طرح کرتے تھے کہ جب بخاری شریف پڑھتے تھے تو اس کے ساتھ **عمدۃ القاری**، **فتح الباری** اور **فیض الباری** تین کتابوں کا مطالعہ کرتے تھے، مسلم شریف کے ساتھ "**فتح الملھم**" کا اور ابوداؤد کے ساتھ "**بذل المجھود**"، ترمذی کے ساتھ "**العرف الشذی**"، نسائی اور ابن ماجہ کے لئے حواشی دیکھا کرتے تھے۔

مبادی علم حدیث کا اچھی طرح مطالعہ کرنا چاہئے

شروع میں اسباق کی کثرت نہیں ہوتی، وقت بھی کافی ہوتا ہے تو اس وقت کو استعمال کرتے ہوئے مقدمہ علم حدیث کے مباحث کا اچھی طرح مطالعہ کر لینا چاہئے، میری کتاب درس ترمذی میں علم حدیث کی تعریف، موضوع، غرض وغایت، حجیت حدیث، تدوین حدیث اور رواۃِ حدیث کے طبقات اور احادیث سے متعلق دیگر مباحث تفصیل کے ساتھ آئے ہیں، نیز اس کا مقدمہ بھی اہتمام سے پڑھ لو۔

اگر ممکن ہو تو اعلاء السنن کا مقدمہ: (اعلاء السنن حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی صاحب رحمہ اللہ کی کتاب ہے، بیس جلدوں میں ہے) اس کے دو مقدمے ہیں ایک کا نام: "**انھاء السکن الی من یطالع اعلاء السنن**" اور دوسرا ہے: "**انجاء الوطن عن الازدراء بامام الزمن**" اور دونوں مقدمے ایک جلد میں آگئے ہیں، اگر ہو سکے اور میسر ہو تو اس کا مطالعہ کیا جائے، یہ دو کتابیں اگر آپ نے مطالعہ کر لیں، ایک مقدمہ درس ترمذی اور دوسرا مقدمہ اعلاء السنن، تو ان شاء اللہ ثم ان شاء اللہ آپ کو علم حدیث کے بنیادی مبادی سمجھ میں آجائیں گے، اور ان کی مدد سے پورے دورۂ حدیث کے مباحث میں آپ کو سہولت ہوگی۔

حدیث پڑھنے کا اصل مقصد

دورۂ حدیث کے سال میں فقہی اور کلامی مباحث کثرت سے ہوتے ہیں، بخاری، ترمذی، ابوداؤد اور مسلم

ان چار کتابوں میں خاص طور پر، بعض اوقات لمبی چوڑی تحقیقات ومباحث ہوتی ہیں، ان مباحث سے حدیث کے طالب علم کے لئے معلومات کا راستہ کھلتا ہے، لیکن حدیث پڑھنے کا مقصودِ اصلی اپنی اصلاح اور اتباع سنت ہے۔

حضرت سفیان ثوریؒ کے بارے میں ایک خواب

حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ محدث، فقیہ اور مجتہد بھی ہیں، ان کی وفات کے بعد کسی نے ان کو خواب میں دیکھا۔ پوچھا کہ اللہ ﷻ نے کیا معاملہ فرمایا ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ:

"ذھب الاشارات وتاھت العبارات ولم ینفعنا الا رکیعات رکعناھا فی جوف اللیل".

فرمایا کہ وہ اشارے (اشارے سے مراد علمی اشارے) سب غائب ہوگئے اور یہ جو ہم تصنیف، تالیف، خطبہ، وعظ، تعلیم وتدریس میں جو عبارتیں استعمال کرتے تھے بڑی عالی شان قسم کی عالمانہ وفاضلانہ وہ سب برباد ہوگئیں **"تاھت العبارات ولم ینفعنا الخ"** اور فائدہ جو پہنچا ان چھوٹی چھوٹی رکعتوں سے پہنچا جو ہم رات کے کسی حصہ میں پڑھ لیا کرتے تھے۔

معلوم ہوا کہ حدیث کا اصل مقصود یہ تحقیقات اور تقاریر نہیں بلکہ اصل مقصود عمل ہے، جو حدیث بھی پڑھو عمل کی نیت سے پڑھو اور حتی الامکان اس کو عمل میں لانے کی فکر کرو، خاص طور سے فضائل کی احادیث کو اس لئے پڑھنا چاہئے کہ عمل کی توفیق ہو، جب خود کو عمل کی توفیق ہوجائے تو دوسرے مسلمان بھائی کو بھی فائدہ پہنچانے کی کوشش کریں۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ کا ارشاد

حضرت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ الحمد للہ کوئی حدیث ایسی میں نے نہیں پڑھی جس پر کبھی نہ کبھی عمل نہ کرلیا ہو یعنی بعض ایسی فضائل کی چیزیں ہوتی ہیں جو محض مستحب ہیں، فرض، واجب نہیں ہم جیسا کوئی مولوی ہو تو وہ یہ تاویل کرلے گا کہ بھائی کوئی فرض وواجب تو ہے نہیں کہ ضرور کیا جائے، لیکن امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے کوئی حدیث چھوڑی نہیں جس پر عمل نہ کرلیا ہو۔ الحمد للہ۔ اور عمل ہی سے علم میں پختگی پیدا ہوتی ہے۔ اگر عمل نہیں تو علم میں پختگی پیدا نہیں ہوتی، خاص طور پر اخلاق وآداب کی احادیث، جیسے کھانے، پینے، چلنے، سونے، جاگنے اور لوگوں سے ملاقات کے آداب پر مشتمل احادیث ہیں، ان میں ایک ایک ہدایت کو اپنی زندگی میں اپنانے کی کوشش ہو۔

زندگی میں انقلاب آنا چاہئے

ہم نے صرف نماز، روزہ اور چند عبادات کا نام دین رکھ لیا ہے، حالانکہ معاشرت کے بے شمار آداب

دین کا اہم حصہ ہیں، وہ ہم بھلائے بیٹھے ہیں، اور بعض اوقات ان پر عوام تو عمل کر لیتے ہیں لیکن ہم نہیں کرتے، یہ بڑی خرابی کی بات ہے۔ خلاصہ یہ کہ دورۂ حدیث کے سال میں زندگی میں ایک انقلاب اور تبدیلی آنی چاہئے، اب تک جیسا کچھ وقت گذرا، سو گذرا۔ اب حدیثِ رسول اللہ ﷺ کے طالب کی حیثیت سے اعمال، اخلاق وکردار میں تبدیلی آنی چاہئے۔ میرے والد ماجد رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے کہ ایسا نہ ہو کہ: **"جاء حمارا صغیرا و رجع حمارا کبیرا"** ایسا نہ ہونا چاہئے، بلکہ کچھ لے کر جاؤ، سبق شروع کرنے سے پہلے یہ چند گذارشات آپ سے کرنی تھیں، اُمید ہے کہ آپ حضرات عمل کریں گے۔

ابھی سے نیت اور ارادہ کر لو کہ ان سب باتوں پر عمل کریں گے، ان شاء اللہ۔ اللہ تعالیٰ مجھے اور آپ سب کو اس پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے، آمین۔

سند کا اہتمام

کتبِ حدیث کے مدون ومرتب ہونے کے بعد ہر ہر حدیث کی الگ الگ سند یاد کرنا ضروری نہیں رہا جبکہ پہلے ضروری تھا، شروع میں کوئی حدیث بیان کرتا تو اس کے لئے لازمی تھا کہ اپنی سند بیان کرے، جو اس طرح بیان کی جاتی **"حدثنا فلان قال حدثنا فلان قال حدثنافلان"** اور پھر رسول اللہ ﷺ تک سند کو متصل کیا جاتا تھا اس کے بغیر حدیث کی اجازت نہیں تھی، یعنی اگر کوئی آدمی بغیر سند کے حدیث سنائے، تو کہتے بھائی تمہارا بھروسہ نہیں پہلے سند سناؤ، تمہاری سند کیا ہے؟ تو وہ پھر سند بیان کرتا، اور یہ اللہ ﷻ نے محدثین کے ذریعہ نبی کریم ﷺ کی احادیث کے گرد ایسا حصار قائم کردیا کہ جس سے دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی ہوگیا۔

"لولاالإسناد لقال من شاء ماشاء"

عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: **"لولاالإسنادلقال من شاء ماشاء"** [۱۲]، اگر اسناد نہ ہوں تو جس کے جی میں جو آتا وہ کہہ گذرتا اور حضور اقدس ﷺ کی طرف منسوب کر لیتا، تو اللہ ﷻ نے اس امت کے قلب پر یہ بات القاء فرمائی کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف ہر بات کو کسی سند سے مستند کریں، اور بغیر استناد کے کوئی بات معتبر نہیں، ورنہ اس سے پہلے جو امتیں گزری ہیں (یہود ونصاریٰ) وہ اپنے پیغمبر کی حدیث تو کجا وہ اللہ ﷻ کے کلام کی سند بھی محفوظ نہ رکھ سکے نہ توراۃ نہ انجیل اور نہ زبور کی کوئی سند۔ چہ جائیکہ ان کے انبیاء کرام کے ارشادات اور تعلیمات کی سند کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، یہ صرف امت محمدیہ علی صاحبہا الصلاۃ والسلام کی

---

۱۲ سمعت عبد اللّٰه بن المبارک یقول الإسناد من الدین لقال من شاء ماشاء، صحیح مسلم، ج:۱، ص:۱۵، والتمهید لإبن عبد البر، ج:۱، ص:۵٦، والجرح والتعدیل، ج:۲، ص۱٦، وسیر أعلام النبلاء، ج:۱۷، ص:۲۲۴، معرفة علوم الحدیث، ج:۱، ص:٦.

خصوصیت ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ کی طرف منسوب ہونے والی ہر بات سند کے ساتھ بیان ہوئی، اور شروع میں یہ کہہ دیا گیا کہ ہم اس وقت تک نہیں مانیں گے جب تک سند نہیں بتاؤ گے۔

لیکن جب امام بخاری، امام مسلم، امام ترمذی اور امام ابو داؤد رحمہم اللہ نے کتابیں لکھ دیں اور جب حدیث کی یہ ساری کتابیں آگئیں تو انہوں نے اپنی اپنی سند لکھ دی اور ان کتابوں کی نسبت ان حضرات مؤلفین کی طرف تواتر سے ثابت ہوگئی۔ یہ بات کہ صحیح بخاری امام محمد بن اسماعیل البخاریؒ کی تالیف ہے، تواتر سے ثابت ہے، تو اس کے بعد یہ پابندی اٹھائی گئی کہ بھائی اب تم ہر حدیث کی سند بیان کرو، کیونکہ اگر آج ہم پر یہ پابندی لگا دی جائے کہ تم اپنی ہر حدیث کی سند بیان کرو، تو اول تو ہمارے حافظے چوہوں کے سے ہیں ہمیں یاد ہی نہیں رہے گی سند کیا ہے؟ اور اگر بالفرض لکھ کر کچھ محفوظ رکھنے کی کوشش بھی کریں اور حدیث کے اندر اپنی اگر پوری سند بیان کریں تو حدیث اگر ایک سطر کی ہے تو ہماری سند بیس سطروں کی اور چالیس سطروں کی لمبی ہو جائے گی، اس لئے یہ پابندی اٹھالی گئی، اب اتنا کہہ دینا کافی ہے **"رواہ البخاری، رواہ مسلم"** یا **"رواہ أبو داؤد ...الخ"** لیکن اس کے باوجود ہمارے اکابر نے اس بات کا اہتمام کیا ہے کہ ان کتب حدیث کی اپنی سند کو کم از کم ایک جگہ محفوظ کر لیا جائے۔

ثبت کی تحقیق

جتنے محدثین ہیں انہوں نے اپنی سند مؤلفین کتب حدیث تک محفوظ رکھنے کا اہتمام کیا ہے، اور وہ تحریر جس میں کوئی شخص اپنی سند مؤلفین کتب حدیث تک بیان کرتا ہے اس کو ثبت کہتے ہیں، **"بالثاء المثلثه والباء الموحدۃ والتاء، ثبت: بفتح الثاء و بفتح الباء، بفتحتین"** جس کو بعض لوگ **"ثبت"** بھی پڑھ لیتے ہیں جو صحیح نہیں ہے۔

ثبت اس تحریر کو کہتے ہیں جس میں کوئی محدث اپنی سند مؤلفین کتب حدیث تک بیان کرتا ہے اور یہ حضرات محدثین کا طریقہ رہا ہے کہ وہ اپنے اپنے اثبات (ثبت کی جمع) مدون، مرتب کر کے رکھتے ہیں تا کہ ان کے شاگرد اس سے فائدہ اٹھائیں۔

ہماری سند اور ہندوستان، پاکستان اور بنگلہ دیش کے علماء کی سند کا سلسلۂ مدار حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجددی رحمہ اللہ سے جڑا ہوا ہے، آپؒ نے اپنا جو ثبت لکھا ہے اس کا نام **"الیانع الجنی"** ہے، **"یانع"** کا معنی ہے پکا ہوا پھل، اور **"جنی"** کا معنی ہے توڑا ہوا، یعنی **"فعیل"** بمعنی مفعول ہے، **"جنی - یجنی" - "جنی الثمر"** پھل کو توڑا، **"جنی"** بمعنی توڑا، **"و ھزی الیک الخ...... رطبا جنیا، و جنا الجنتین دان"** تو **"الیانع الجنی"** کا معنی ہے پکا ہوا پھل جو ہمیں توڑ کر دیدیا گیا۔

"الیانع الجنی"

"الیانع الجنی" حضرت شاہ عبدالغنی مجددی رحمہ اللہ کے "ثبت" کا نام ہے، **"الیانع الجنی فی أسانید الشیخ عبد الغنی"** اس میں شیخ عبدالغنی مجددی رحمہ اللہ نے اپنی اسانید بیان کی ہیں کہ ان سے لے کر مؤلفین کتب حدیث تک بیچ میں کون کون سے وسائط ہیں اور کون کون سے اساتذہ سے علم حاصل کیا ہے۔

ہمارے بلاد و دیار میں حضرت شیخ عبدالغنیؒ مجددی رحمہ اللہ مدار الاسناد ہیں، انہوں نے اپنا **"ثبت" "الیانع الجنی"** میں مرتب فرمایا اور حضرت شاہ عبدالغنی صاحب رحمہ اللہ کے بعد جو حضرات آئے چونکہ وہ حضرت شیخ عبدالغنی صاحب رحمہ اللہ کے شاگرد تھے (حضرت گنگوہی قدس اللہ تعالیٰ سرہ، حضرت علامہ قاسم نانوتوی رحمہ اللہ، وغیرہ ان کے شاگرد تھے) اس لئے ان حضرات کی اسانید کے الگ اثبات موجود نہیں تھے۔

میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ تعالیٰ سرہ نے ایک رسالہ ان حضرات کے اثبات پر لکھا ہے، یہ ان کا اپنا ثبت ہے لیکن اس میں ان سب بزرگوں کی اسانید آگئی ہیں اور انہوں نے اس کا نام رکھا ہے: **"الازدیاد السنی علی الیانع الجنی"** **الیانع الجنی** شیخ عبدالغنی صاحب کا تھا، اس پر اضافہ کیا ہے حضرت والد صاحب رحمہ اللہ نے، اس لئے اس کا نام رکھا **"الازدیاد السنی"**۔ **"الازدیاد"** کا معنی ہے اضافہ اور **"سنی"** کا معنی ہے رفیع بلند، حضرت شیخ عبدالغنی صاحب رحمہ اللہ کے بعد جو حضرات مشائخ آئے ہیں ان سب کی اسانید اس میں جمع ہیں، اس میں ہمارے اکابر علماء دیوبند حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحب رحمہ اللہ، حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ، حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ، اور حضرت شیخ الاسلام علامہ حسین احمد صاحب مدنی رحمہ اللہ۔ ان سب بزرگوں کی اسانید اس میں موجود ہیں۔ علم حدیث کے ہر طالب علم کے پاس اپنی سند محفوظ ہونی چاہیئے۔ پہلے یہ رسالہ متداول تھا مکتبہ دار العلوم کراچی سے بھی چھپا ہوا ہے۔

ہم سے لے کر جناب نبی کریم ﷺ تک سند کے تین سلسلے ہیں: پہلا سلسلہ ہم سے لے کر حضرت شیخ عبدالغنی صاحب رحمہ اللہ تک ہے، دوسرا سلسلہ شیخ عبدالغنی صاحب رحمہ اللہ سے لے کر مؤلفین کتب حدیث تک ہے، یعنی امام بخاری رحمہ اللہ تک، اور پھر تیسرا امام بخاری رحمہ اللہ سے لے کر جناب رسول کریم ﷺ تک، یہ تیسرا سلسلہ تو یہاں موجود ہے، **"حدثنا الحمیدی"** لیکن پہلا سلسلہ وہ **"الازدیاد السنی"** میں لکھا ہوا ہے اور دوسرا سلسلہ **"الیانع الجنی"** میں، اس کو ہم سے ملا کر جناب رسول اللہ ﷺ تک سند متصل ہو جاتی ہے۔

میری سند حدیث

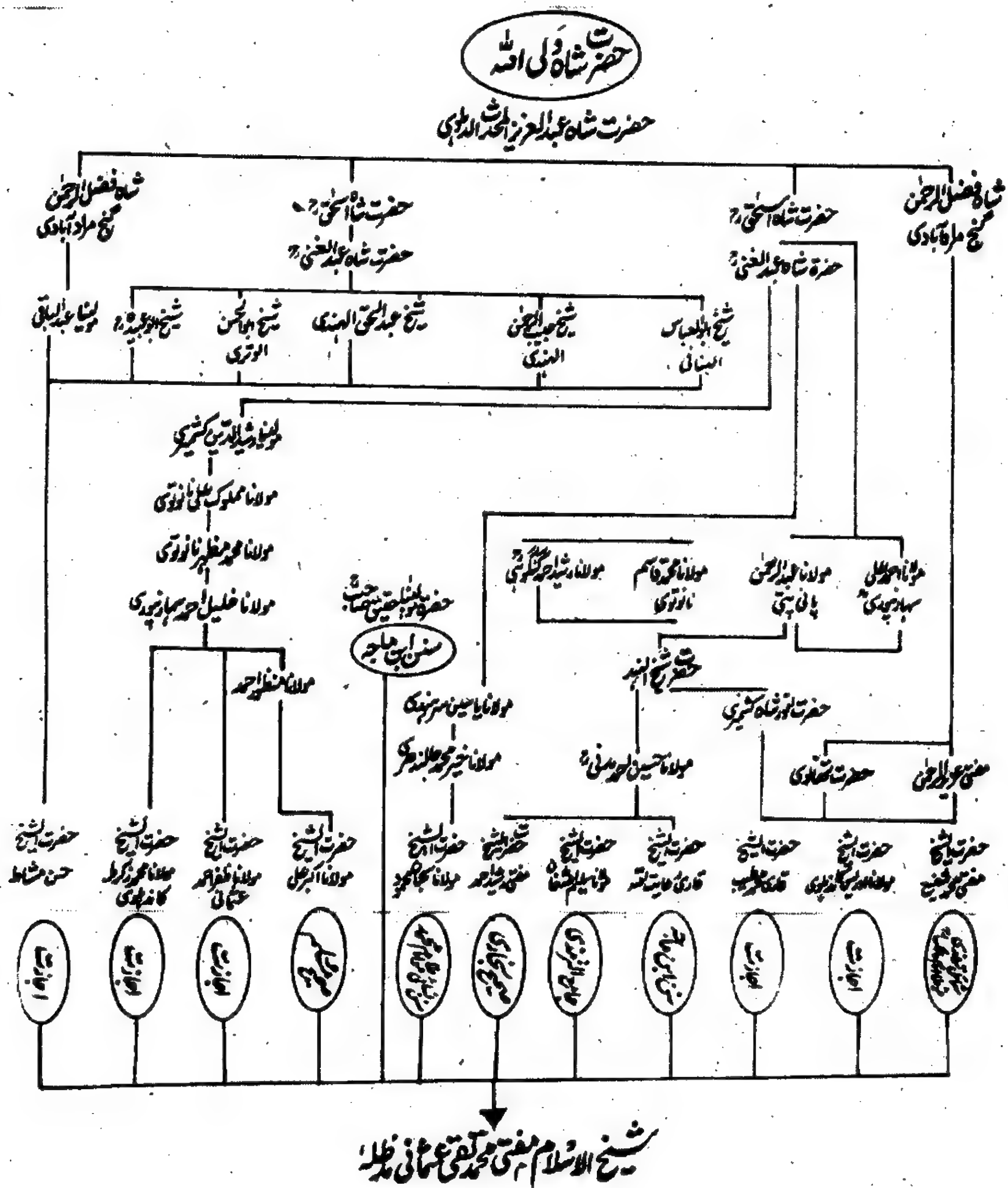
اور میرا سلسلہ یہ ہے کہ میں نے صحیح بخاری حضرت مولانا مفتی رشید احمد رحمہ اللہ سے پڑھی ہے اور انہوں

نے حضرت شیخ الاسلام علامہ حسین احمد صاحب مدنی رحمہ اللہ سے پڑھی ہے، انہوں نے حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ سے پڑھی ہے اور حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ شاگرد ہیں رشید احمد صاحب گنگوہیؒ، حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتوی اور حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہم اللہ کے اور یہ حضرات شاگرد ہیں حضرت شیخ عبدالغنی رحمہ اللہ کے، اور حضرت شیخ عبدالغنی رحمہ اللہ کے استاذ ہیں حضرت شاہ محمد اسحاق صاحب رحمہ اللہ، اور حضرت شاہ محمد اسحاق صاحب رحمہ اللہ شاگرد ہیں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمہ اللہ کے، اور حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمہ اللہ شاگرد ہیں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کے۔

علم حدیث اور امام الہند شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ پہلے بزرگ ہیں جو علم حدیث کو باقاعدہ طور پر مدینہ منورہ سے ہندوستان لے کر آئے، چنانچہ ان کے اُستاذ شیخ ابو طاہر مدنی رحمہ اللہ ہیں، وہ مدینہ منورہ میں تھے اور وہیں سے شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ علم حاصل کر کے یہاں ہندوستان لے کر آئے اور یہاں پھر ان کا سلسلہ پھیلا، لہٰذا یہاں آج ہندوستان میں جتنا بھی علم حدیث ہے وہ درحقیقت حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا صدقہ جاریہ ہے، برصغیر میں جتنے سلسلہ ہائے حدیث، صرف ہمارے علماء دیوبند ہی کا نہیں بلکہ اہلحدیث علماء، بریلوی علماء سب کے سلسلہ ہائے حدیث کی اسناد کی انتہاء حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ پر ہوتی ہے۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے استاذ شیخ ابو طاہر مدنی ہیں اور ان کے سلسلہ کی تفصیل **"الیانع الجنی"** میں موجود ہے۔

ان تمام بزرگوں کے مختصر حالات ہمارے حضرت مولانا سحبان محمود صاحب قدس اللہ تعالیٰ سرہٗ کی تقریر بخاری شریف میں بیان کئے گئے ہیں۔ اور حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب کی کشف الباری کے نام سے جو تقریر چھپی ہے، اس کے اندر بھی ان کے حالات موجود ہیں۔

اچھا ہے کہ آپ حضرات اس کا مطالعہ کرلیں، تاکہ اپنے بزرگوں سے واقفیت ہو جائے، تو یہ امام بخاری رحمہ اللہ تک ہماری سند تھی اور پھر امام بخاری رحمہ اللہ سے آگے سند یہاں پر خود موجود ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کے حالات زندگی

امام بخاری رحمہ اللہ (اللہ ﷻ ان کے درجات میں ترقی عطا فرمائیں) ان غیر معمولی شخصیات میں سے تھے جن کے بارے میں یہ بات غالب گمان اور یقین کے درجات میں کہی جاسکتی ہے کہ اللہ ﷻ نے ان کو پیدا ہی اس کام کے لئے کیا تھا کہ رسول کریم ﷺ کی سنتوں کی حفاظت ان کے ذریعہ کرائی جائے، ان کی زندگی کے حالات بھی ہم سب کے لئے بڑے سبق آموز ہیں۔

نام ونسب

امام بخاری رحمہ اللہ کا نام **"محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن المغیرة بن البَرْدِزْبة الجُعفِی البخاری"** ہے۔

آپ کی کنیت ابو عبد اللہ اور لقب امیر المؤمنین فی الحدیث ہے۔

بردذبة

بردذبہ مجوسی (آتش پرست) اور کاشتکار تھے۔ بردذبہ کاشتکار کو کہتے ہیں۔ گویا امام بخاری رحمہ اللہ کا سلسلہ نسب اصل کے اعتبار سے عجمی ہے، اور "بردذبہ" آتش پرست تھے، لیکن ان کے بیٹے جن کا نام مغیرہ تھا اللہ تبارک وتعالیٰ نے ان کو ایمان کی توفیق عطا فرمائی، اور یمان جعفی کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے۔ یمان جعفی بخارا کے ایک صاحب منصب شخص تھے، ان کے درمیان **"ولاء المـوالات"** قائم ہوگئی، یمان جعفی قبیلہ جعفی سے تعلق رکھتے تھے۔ اس واسطے بعد میں مغیرہ بھی جعفی کی نسبت سے مشہور ہوگئے۔

مسئلہ ولاء کی تحقیق وفقہی بحث

ولاء کی دو قسمیں ہوتی ہیں:

ایک ولاء العتاقہ ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی شخص کا کوئی غلام ہو، اس نے غلام کو آزاد کیا تو غلام کی ولاء معتق یعنی آزاد کرنے والے آقا کو مل جاتی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ **اگر اس غلام** کے ذوی الفروض یا عصبات میں سے کوئی وارث موجود نہ ہو تو مولیٰ العتاقہ اس کا وارث ہوتا ہے۔ **یہ ولاء العتاقہ** کہلاتی ہے۔ اور متفق علیہ طور پر تمام فقہاء کرام اس ولاء العتاقہ کو مانتے ہیں۔

دوسرا ولاء الموالات ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کسی کے ہاتھ پر مسلمان ہوا، مسلمان ہونے

کے بعد جس کے ہاتھ پر مسلمان ہوا تھا اس کے ساتھ ایک عقد کر لیتا ہے کہ میرے سارے رشتہ دار تو کافر ہیں، لہٰذا میرے مال کا وارث ہونے کا، یا میرا ان کے مال کا وارث ہونے کا کوئی سوال نہیں، کیونکہ دو مختلف دین کے لوگ آپس میں وارث نہیں ہوتے۔ اس واسطے میں آپ سے یہ عقد کرتا ہوں کہ اگر مجھ سے کوئی جنایت ہو جائے تو آپ میری دیت ادا کریں گے اور اگر میں مر جاؤں تو میرے مال کے وارث آپ ہوں گے۔ یہ عقد ولاء الموالات کا عقد کہلاتا ہے۔ اس کے ذریعہ ولاء الموالات کا رشتہ قائم ہو جاتا ہے۔

اور مولیٰ الموالات کا حکم یہ ہے کہ جو شخص اسلام لایا ہے یعنی نومسلم ہے، اگر اس کے ذوالفروض ہیں نہ عصبات ہیں نہ کوئی ذوی الارحام ہے۔ یعنی کوئی بھی وارث موجود نہیں ہے، تو مولیٰ الموالات اس کا وارث ہوتا ہے۔

دونوں ولاء میں فرق

مولیٰ العتاقہ اور مولیٰ الموالات میں فرق یہ ہے کہ مولیٰ العتاقہ اگرچہ عصبات میں سب سے آخری درجہ پر ہے لیکن ذوی الارحام پر مقدم ہے۔ اگر کسی کے ذوی الارحام موجود ہیں، عصبات موجود نہیں ہیں تو مولیٰ العتاقہ وارث ہوگا۔ مولیٰ الموالات ذوی الارحام سے مؤخر ہے۔ یعنی یہ اس وقت وارث ہوتا ہے جبکہ ذوی الارحام بھی کسی کا موجود نہ ہو۔

اختلاف فقہاء

اس میں فقہاء کرام کے درمیان کلام ہوا ہے کہ مولیٰ الموالات معتبر ہے یا نہیں؟ اور معتبر ہے تو کس صورت میں ہے؟

بعض حضرات ولاء الموالات کو بالکل ہی معتبر نہیں مانتے، ان کا استدلال اولی الارحام والی آیت **"واولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله"** سے ہے اس میں اولی الارحام کو گویا مستحق قرار دیا گیا ہے تو مولیٰ الموالات کو اس کے اوپر کیسے مقدم کیا جا سکتا ہے۔

جو حضرات ولاء الموالات کے قائل ہیں وہ ابوداؤد کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص کسی کے ہاتھ پر اسلام لائے تو جس کے ہاتھ پر اسلام لایا **"فهو اولى به حيًا وميتًا أو كما قال ﷺ"**۔[۱]

جو حضرات ولاء الموالات کو مانتے ہیں ان کے درمیان بھی تھوڑا سا اختلاف ہے۔

بعض فقہاء تو یہ کہتے ہیں کہ کسی مجرد شخص کا دوسرے کے ہاتھ پر اسلام لے آنا اسی سے ولاء الموالات

---

[۱] سنن أبي داؤد، كتاب العتق، رقم الحديث: ۳۴۲۸.

قائم ہو جاتی ہے۔ بعد میں کوئی عقد کرنے کی ضرورت نہیں۔ ایک شخص اگر آج میرے ہاتھ پر مسلمان ہوا تو خود بخود میں اس کا مولی الموالات بن گیا۔ چاہے ہم نے آپس میں معاہدہ نہ کیا ہو۔ یہ حضرت عطا بن ابی رباح رحمہ اللہ کا مسلک ہے۔

اور حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ محض اسلام لے آنے سے ولاء الموالات خود بخود متحقق نہیں ہوتی بلکہ اس کے لئے اسلام لانے کے بعد مستقل عقد ضروری ہے۔ یعنی آپس میں یہ معاہدہ ہو کہ اسلام لانے والا یہ کہے کہ اگر مجھ سے جنایت ہو جائے تو آپ میری دیت ادا کریں گے، اور میں مر جاؤں تو آپ وارث ہوں گے۔ جب تک یہ عقد نہ کرے اور دوسرا ایجاب وقبول کے ذریعہ عقد نہ کرے اس وقت تک ولاء الموالات متحقق نہیں ہوتی۔

بعض تقریر بخاری میں تسامح

بخاری کی بعض تقریروں میں یہ بات لکھی ہوئی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ولاء اسلام معتبر ہے۔ اور اس کا مطلب یہ سمجھا گیا کہ اسلام لاتے ہی خود بخود ولاء الموالات متحقق ہو جاتی ہے۔

یہ نسبت حنفیہ کی طرف درست نہیں، یہ مسلک درحقیقت عطا بن ابی رباح رحمہ اللہ کا ہے۔ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اسلام لانے کے بعد مستقل عقد ضروری ہے، جس میں ایجاب وقبول لازمی شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔

ولاء

جو تراجم ورجال کی کتابیں ہوتی ہیں وہ کسی کا نسب بیان کرتے ہوئے یہ طریقہ اختیار کرتے ہیں کہ پہلے باپ کا نام، پھر دادا کا نام اور آخر میں کوئی نسبت بیان کرتے ہیں مثلاً "**الکندی**" پھر ساتھ میں لکھا ہوتا ہے "**مولاهم ، الجعفی مولاهم ، القریشی مولاهم**" تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ یہ شخص نسب کے اعتبار سے اس قبیلہ سے تعلق نہیں رکھتا لیکن ولاء کی وجہ سے یہ اس قبیلہ کی طرف منسوب ہے۔ اور وہ ولاء بعض اوقات ولاء العتاقہ ہوتی ہے اور بعض اوقات ولاء الموالات ہوتی ہے۔

جد امجد مغیرہؒ اور ان کی ولاء

اس طریقہ پر امام بخاری رحمہ اللہ کے پردادا، مغیرہ یمان جعفی کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے اور ان کے درمیان ولاء الموالات قائم ہوگئی، چونکہ یمان، جعفی قبیلہ سے تعلق رکھتے تھے اس واسطے ان کی نسبت ان کی طرف بھی ہوگئی۔

اب ہو سکتا ہے کہ وہ عطا بن ابی رباح کے مسلک کے مطابق اس بات کے قائل ہوں کہ اسلام لاتے ہی خود بخود ولاء متحقق ہو جاتی ہے، اور ہو سکتا ہے انہوں نے باقاعدہ موالات کا عقد کیا ہو دونوں کا احتمال ہے۔

بہرصورت مغیرہ، جعفی کی طرف منسوب ہوئے اور ان کو جعفی کہا جانے لگا۔ ولاء کی وجہ سے جب مغیرہ جعفی کہلائے تو ان کی ساری اولاد بھی جعفی کہلائی۔ مغیرہ کے بیٹے ابراہیم بھی جعفی کہلائے اور ابراہیم کے بیٹے اسماعیل جو امام بخاریؒ کے والد ہیں وہ بھی جعفی کہلائے اور امام بخاریؒ کو اسی وجہ سے جعفی کہا جاتا ہے۔ امام بخاریؒ کے آباؤ اجداد میں سے مغیرہ کا صرف اتنا حال معلوم ہے کہ وہ یمان جعفی کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے تھے۔

اُبراہیم رحمہ اللہ

مغیرہ کے بیٹے ابراہیم رحمہ اللہ کے حالات تراجم میں دستیاب نہیں ہیں کہ وہ کون تھے، کیا تھے اور ان کی صفات کیا تھیں؟ یہ کچھ تاریخ سے معلوم نہیں ہوتا۔

اسماعیل رحمہ اللہ

ابراہیم رحمہ اللہ کے بیٹے اسماعیلؒ جو امام بخاریؒ کے والد تھے یہ خود ثقہ محدثین میں سے ہیں۔ چنانچہ امام ابن حبان رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب **"الثقات"** میں ان کا تذکرہ کیا ہے۔

امام ابن حبان رحمہ اللہ کی مشہور کتاب **"الثقات لابن حبان"** ہے جس میں ثقہ راویوں کے حالات جمع کئے ہیں، اور امام ابن حبان کا اپنی **"کتاب الثقات"** میں کسی راوی کا ذکر کر دینا ہی اس بات کی دلیل ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ راوی ثقہ اور قابل اعتماد ہے۔

ثقات میں امام ابن حبانؒ کہتے ہیں کہ: امام بخاری کے والد اسماعیلؒ نے حضرت حماد بن زیدؒ اور امام مالکؒ سے روایت کی ہے۔ یعنی اسماعیلؒ ان دونوں بزرگوں کے شاگرد ہیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے رجال پر جو کتاب **"التاریخ الکبیر"** لکھی ہے۔ (اس کا ذکر میں بعد میں کروں گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ) اس میں بھی اپنے والد ماجد کا تذکرہ کیا ہے کہ انہوں نے حضرت حماد بن زید رحمہ اللہ اور امام مالک رحمہ اللہ سے حدیث روایت کی ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ میرے والد نے عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ سے مصافحہ کیا۔ گویا ان کی ملاقات عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ سے ثابت ہے۔ تو اس معلوم ہوا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے والد ماجد رحمہ اللہ بھی ثقہ محدثین میں سے تھے۔[۲]

امام بخاریؒ کی پیدائش و پرورش

امام بخاری رحمہ اللہ کی ولادت ۱۹۴ھ میں ہوئی، اور اس کے کچھ عرصے بعد ان کے والد کی وفات ہوگئی

---

۲ کذا ذکرہ الحافظ فی: ھدی الساری ص: ۴۷۷.

تھی۔ اس لئے امام بخاری رحمہ اللہ کو اپنے والد اسماعیل سے کچھ خاص استفادے کا موقع نہیں مل سکا۔ انہوں نے اپنی والدہ کی آغوش میں ہی پرورش پائی۔ اور حافظ ذھبیؒ نے سیر اعلام النبلاء میں ذکر کیا ہے کہ بچپن ہی میں امام بخاریؒ کی بینائی جاتی رہی تھی، والدہ پریشان تھیں۔ اسی حالت میں انہوں نے حضرت ابراہیمؑ کو خواب میں دیکھا کہ ان سے فرما رہے ہیں: "**یا هذه قد رد الله علی ابنک بصره لکثرة بکاء ک أو دعاء ک**"۔ چنانچہ ان کی بینائی پھر واپس آگئی۔

مکتب کی تعلیم، ذکاوت وحفظ

اللہ ﷻ نے امام بخاری رحمہ اللہ کو بچپن سے ہی غیر معمولی صلاحیتیں عطا فرمائی تھیں۔ شروع میں والدہ نے ان کو مکتب میں قرآن مجید حفظ کرنے کے لئے بٹھا دیا۔ امام بخاریؒ خود ہی فرماتے ہیں کہ "**الهمت حفظ الحدیث**" یعنی میں جب مکتب میں قرآن مجید پڑھتا تھا اس وقت اللہ ﷻ نے میرے قلب کے اندر القاء فرمایا کہ میں حدیثیں یاد کروں۔ چنانچہ جب مکتب سے فارغ ہوئے تو بخارا کے مشہور محدث داخلیؒ کے درس میں جا کر انہوں نے حدیث پڑھنا شروع کر دی اور بچپن ہی میں محدث داخلیؒ کے حلقہ درس میں جانے لگے اور رفتہ رفتہ اللہ ﷻ نے محدث داخلیؒ کے درس میں بیٹھ کر احادیث اور اسانید سے اتنی مناسبت عطا فرما دی کہ امام بخاریؒ ایک مرتبہ کا واقعہ خود بیان فرماتے ہیں کہ میرے استاد حضرت محدث داخلیؒ نے ایک حدیث بیان کی، اور اس کی سند یوں پڑھی۔ "**سفیان عن أبی الزبیر عن إبراهیم**" تو امام بخاریؒ نے استاد سے کہا کہ "**ابو الزبیر لم یرو عن إبراهیم**" یعنی ابوزبیر نے ابراہیم سے کوئی روایت نہیں کی۔ یہ چھوٹے سے بچے ہیں اور وہ پختہ کار و تجربہ کار استاد، تو انہوں نے امام بخاریؒ کو جھڑک دیا اور وہ خاموش ہو گئے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حضرت اگر آپ کے پاس اس حدیث کی اصل موجود ہو تو براہ کرم اس کی مراجعت فرمالیں۔ شیخ اندر گئے، اور اس حدیث کی جو ان کے پاس لکھی ہوئی تھی مراجعت کی اور آکر پوچھا کہ اچھا یہ بتاؤ! یہ حدیث کس سے مروی ہے۔ امام بخاریؒ نے فرمایا کہ یہ زبیر ابن عدی سے مروی ہے۔ یعنی اصل سند "**سفیان عن زبیر ابن عدی عن إبراهیم**" ہے۔ تو امام داخلیؒ نے ان کی تصویب فرمائی اور فرمایا کہ ہاں! مجھ سے غلطی ہوئی ابوالزبیر نہیں تھے بلکہ زبیر ابن عدی تھے۔ [۳]

امام بخاری رحمہ اللہ جب یہ واقعہ بیان کر رہے تھے اس وقت کسی نے ان سے پوچھا کہ اس وقت آپ کی عمر کیا تھی؟۔ امام بخاریؒ نے فرمایا کہ میری عمر گیارہ سال تھی۔ تو گیارہ سال کی عمر میں اللہ ﷻ نے حدیث اور اسانید کا ایسا علم اور ایسا استحضار عطا فرمایا تھا کہ اپنے استاد کی ایک فروگزاشت پر ان کو متنبہ کیا۔

حصول علم کے لئے سفر

جب اللہ ﷻ کسی بندے سے کام لینا چاہتے ہیں تو بچپن سے ہی اس کے ایسے آثار ظاہر ہونا شروع

---

۳ هدی الساری ص: ۴۷۸۔

ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے سولہ سال کی عمر میں دوسرے محدثین کے پاس علم حاصل کرنا شروع کیا اور اس غرض کے لئے مختلف جگہوں کے سفر کئے اور مختلف علاقوں میں تشریف لے گئے۔

آپ ابھی بخارا ہی میں تعلیم حاصل کر رہے تھے کہ آپ کی والدہ ماجدہ حج کے ارادے سے تشریف لے گئیں، آپ ابھی کم عمر ہی تھے، حج سے فارغ ہونے کے بعد آپ نے اپنی والدہ سے اس خواہش کا اظہار کیا کہ میں حجاز میں رہ کر ہی یہاں کے مشائخ سے علم حاصل کروں گا، کیونکہ حجاز علم حدیث کے مشائخ کا بڑا مرکز ہے۔ آپ کی والدہ اور بڑے بھائی واپس آ گئے، آپ وہاں تحصیلِ علم کی خاطر ٹھہر گئے، آپ نے حجاز کے ہی نہیں بلکہ اس زمانہ کے بڑے بڑے مشائخ سے علم حاصل کیا، جن میں شام، مصر، الجزیرہ، بصرہ، کوفہ، بغداد وغیرہ قابلِ ذکر ہیں، شام، مصر، الجزیرہ کے دو اور بصرہ کے چار سفر کئے۔ امام بخاری رحمہ اللہ کو کوفہ اور بغداد کے بارے میں معلوم ہوتا، کہ وہاں کوئی شیخ ہیں تو وہاں پہنچ جاتے۔

مشائخ کی تعداد اور طبقات

اللہ ﷻ نے امام بخاری رحمہ اللہ کو بڑے بڑے مشائخ سے علم حاصل کرنے کی توفیق عطا فرمائی۔ شراح حضرات نے ان کے مشائخ اور اساتذہ کی فہرست مرتب کرنے کے بعد ان کی تعداد متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے ایک ہزار اسی (۱۰۸۰) مشائخ سے علم حدیث حاصل کیا، جس میں مختلف طبقات کے لوگ شامل ہیں۔[۴]

پہلا طبقہ

پہلا طبقہ ان حضرات کا ہے جو تبع تابعین میں سے ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے کبھی کسی تابعیؒ سے براہ راست ملاقات نہیں کی، آپ نے بہت سی حدیثیں براہ راست تبع تابعین سے حاصل کیں۔

اور یہ تبع تابعین وہ ہیں جنہوں نے بڑے بڑے تابعین سے علم حاصل کیا تھا۔ مثلاً ان تبع تابعین میں امام بخاریؒ کے استاد مکی بن ابراہیم رحمہ اللہ ہیں، امام بخاریؒ کی بیشتر ثلاثیات انہی سے مروی ہیں۔

ابو عاصم النبیل بھی تبع تابعین میں سے ہیں اور کبار تابعین سے روایت کرتے ہیں۔ یہ امام بخاری رحمہ اللہ کے سب سے اونچے اساتذہ میں سے ہیں۔ ان سے جب امام بخاری رحمہ اللہ روایت کرتے ہیں تو ان کی سند عالی ہو جاتی ہے، کیونکہ یہ اونچے طبقے کے لوگوں میں سے ہیں۔

لطف کی بات یہ ہے کہ مکی بن ابراہیم اور ابو عاصم النبیل دونوں امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ کے شاگرد ہیں۔

---

۴ ھدی الساری، ص: ۴۷۹۔

دوسرا طبقہ

ان کے مشائخ میں دوسرا طبقہ ان حضرات کا ہے جو تبع تابعین کے ہم عصر ہیں۔ لیکن انہوں نے تابعین سے روایت نہیں کی بلکہ تبع تابعین کے زمانے میں پیدا ہوئے تھے اور تبع تابعین ہی سے روایت کی ہے۔ تو یہ اتباع تابعین میں شمار ہوئے۔

تیسرا طبقہ

تیسرا طبقہ ان حضرات مشائخ کا ہے جنہوں نے تبع تابعین سے روایتیں کی ہیں۔ یعنی وہ تبع تابعین کے شاگرد تھے، اور بڑے بڑے کبار تبع تابعین سے انہوں نے روایتیں کی ہیں۔

چوتھا طبقہ

چوتھا طبقہ امام بخاری رحمہ اللہ کے مشائخ یا بزرگوں میں سے ان حضرات کا ہے جو امام بخاری رحمہ اللہ کے اقران میں سے ہیں۔ یعنی ان کے ہم عصر و ہم عمر ہیں۔ لیکن تھوڑا سا فرق ہے، اور اس تھوڑے سے فرق کی وجہ یہ ہے کہ بعض حدیثیں ان کے پاس تھیں اور امام بخاریؒ کے پاس نہیں تھیں۔ لہٰذا امام بخاریؒ نے ان سے وہ حدیثیں حاصل کیں۔ جیسے محمد بن یحییٰ ذھلی کہ یہ امام بخاریؒ کے تقریباً ہم عصر ہیں، لیکن سال دو سال کا فرق ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے دیکھا کہ ان کے پاس بعض ایسی حدیثیں موجود ہیں جو میرے پاس نہیں ہیں تو ان کے پاس گئے اور جا کر ان سے احادیث حاصل کیں۔

پانچواں طبقہ

پانچواں طبقہ ان حضرات کا ہے جو امام بخاری رحمہ اللہ کے شاگردوں کے مرتبے میں ہیں، امام بخاریؒ سے چھوٹے لیکن بعض حدیثیں امام بخاریؒ نے ان سے بھی روایت کی ہیں۔ اس سے امام بخاریؒ کی جلالت شان معلوم ہوتی ہے کہ علم حاصل کرنے کے لئے انہوں نے اس بات میں کبھی عیب یا عار نہیں سمجھا کہ اپنے چھوٹے شاگردوں سے کوئی حدیث سنیں۔

ان حضرات میں امام ترمذی رحمہ اللہ بھی ہیں، وہ امام بخاری رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں لیکن کچھ حدیثیں امام بخاریؒ نے امام ترمذی سے لی ہیں۔ امام ترمذیؒ یہ احادیث دوسرے مشائخ سے حاصل کر کے آئے تھے جو کہ امام بخاریؒ کو نہیں پہنچی تھیں، تو انہوں نے امام ترمذیؒ سے وہ حدیثیں سنیں۔ امام ترمذیؒ نے اپنی جامع ترمذی میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں جو امام بخاریؒ نے ان سے سنیں۔ وہ جب یہ حدیث ذکر کرتے ہیں تو فخر کے ساتھ کہتے ہیں کہ **"هذا ما سمع محمد بن اسماعيل منی"** کہ یہ وہ حدیث ہے جو امام بخاریؒ نے مجھ سے سنی۔

بہر حال یہ پانچواں طبقہ چھوٹوں کا ہے لیکن امام بخاری رحمہ اللہ نے ان سے سنا۔ اس طرح سارے عالم اسلام کا سفر کرنے کے بعد امام بخاری رحمہ اللہ نے احادیث کا بڑا ذخیرہ اپنے زمانے کے تمام بڑے بڑے مشائخ سے اپنے پاس جمع کیا۔

سند عالی کے حصول کا شوق

جہاں کہیں یہ معلوم ہوتا کہ کسی جگہ کوئی شیخ موجود ہے، صرف اتنی بات نہیں کہ اس کے پاس کوئی ایسی حدیث ہے جو امام بخاری رحمہ اللہ نے ابھی تک نہیں سنی تھی بلکہ اگر یہ معلوم ہوتا کہ اس کے پاس کوئی ایسی حدیث ہے جو امام بخاریؒ کی پہلے سے سنی ہوئی حدیث کے مقابلے میں وہ حدیث کم واسطوں سے ہے۔ یعنی اس کی سند عالی ہے۔ تو محض اپنی سند کو عالی کرنے کے لئے امام بخاری رحمہ اللہ سفر کرتے اور ان سے حدیث حاصل کر کے اپنے وسائط کو کم کرتے۔

چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ کو پتہ چلا کہ عبدالرزاق بن ہمام الصنعانی رحمہ اللہ جن کی کتاب مصنّف عبدالرزاقؒ مشہور ہے۔ وہ یمن کے رہنے والے حدیث کے بڑے امام ہیں اور ان کے پاس بڑی عالی سند ہے۔ اس وقت تک امام بخاری رحمہ اللہ نے یمن کا سفر نہیں کیا تھا۔ تو ارادہ کیا کہ یمن جائیں اور جا کر عبدالرزاقؒ سے حدیثیں حاصل کریں۔

لیکن کسی نے یہ کہہ دیا کہ (اس زمانے میں ٹیلیفون ریڈیو وغیرہ تو کوئی ذریعہ تھا نہیں خبریں محض زبانی ہی پہنچتی تھیں) ان کا تو انتقال ہو چکا ہے، تو امام بخاریؒ نے سفر منسوخ کر دیا، بعد میں کچھ عرصے کے بعد معلوم ہوا کہ خبر غلط تھی اور عبدالرزاق ابھی زندہ ہیں تو امام بخاری رحمہ اللہ کو افسوس ہوا کہ میں نے اس وقت سفر نہ کیا۔ لیکن بعد میں پھر سفر کا موقع نہ مل سکا۔ یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ عبدالرزاقؒ کے ہم عصر ہونے کے باوجود عبدالرزاقؒ سے براہ راست حدیثیں روایت نہیں کرتے بلکہ واسطے سے روایت کرتے ہیں۔

ذکاوت وحفظ کے چند واقعات

اللہ جل جلالہ نے امام بخاری رحمہ اللہ کو ان مشائخ سے علم حاصل کرنے کے نتیجے میں علم حدیث کا ایک ستون بنا دیا۔ ابھی ان کی عمر اٹھارہ (۱۸) سال تھی کہ پہلی کتاب انہوں نے **"قضایا الصحابہ والتابعین"** تحریر فرمائی۔ دوسری بڑی کتاب **"التاریخ الکبیر"** تألیف کی ہے **"التاریخ الکبیر اسماء الرجال"** کی کتاب ہے۔ اس میں رواۃِ حدیث کا تذکرہ اور ان کے بارے میں مختصر تعارف ہے جس میں یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ آیا ان کی احادیث معتبر ہیں یا نہیں وہ ثقہ ہیں یا غیر ثقہ۔ ثقہ ہیں تو کس درجے کے ہیں اور ضعیف ہیں تو

کس درجے کے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ کتاب رواۃ کی جرح وتعدیل کے بارے میں ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ کتاب مدینہ منورہ میں **"فی لیالی القمر"** چاندنی راتوں میں لکھی ہے۔ غالباً اس کا مطلب یہ ہے کہ اپنے مختلف مشاغل کے لئے اوقات وایام تقسیم کئے ہوں گے اور اس کی تالیف کے لئے وہ دن مخصوص فرمائے ہوں گے، جن میں چاندنی رات ہوتی ہے اس میں ہزاروں راویوں کا ذکر ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جتنے راویوں کا میں نے ذکر کیا ہے ان میں سے ہر ایک کا کوئی نہ کوئی واقعہ مجھے یاد ہے، اگر وہ سارے واقعات اس میں ذکر کرتا تو یہ کتاب بہت طویل ہو جاتی۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا علم واتقان، حدیث کی اسانید پر نظر، حدیث کی علل پر ان کی گرفت اس زمانے کے حضرات محدثین میں مشہور اور ضرب المثل ہے۔ حافظے کا عالم یہ تھا کہ بچپن ہی میں یعنی ابتداء میں جب یہ حدیثیں پڑھ رہے تھے اس وقت ان کے استاد نے شہادت دی کہ اس آدمی کو (۷۰۰۰۰) ستر ہزار حدیثیں یاد ہیں۔

اور یہ سمجھ لینا چاہئے کہ اس زمانے میں حدیثیں یاد ہونے کا یہ معنی نہیں ہوتا تھا کہ صرف متن حدیث یاد ہو، بلکہ اس کے معنی یہ تھے کہ حدیث مع السند یاد ہوتی تھی۔

ان کے رفقائے درس کہتے ہیں کہ جب یہ بصرہ آئے تو اس وقت یہ معمول ہوتا تھا کہ استاد حدیث بیان کرتے تھے، سارے طلبہ لکھا کرتے تھے۔ استاد کے حدیث بیان کرنے کے وقت سب لکھ رہے ہیں، لیکن صرف ایک آدمی تھا جو لکھتا نہیں تھا، بس حدیث سنتا تھا، ان کے ایک ہمدرد تھے وہ کہتے ہیں ''میں نے ان سے کہا'' کہ تم عجیب آدمی ہو علم حاصل کرنے کے لئے اتنی دور سے سفر کرکے آئے ہو اور وقت ضائع کرتے رہتے ہو اور لکھتے نہیں۔ جب لکھتے نہیں تو ظاہر ہے یاد کیسے ہوگا! تو تمہارا یہ سارا سفر بے کار ہو جائے گا۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے ان سے یہ فرمایا کہ اچھا یہ بتاؤ کہ اب تک آپ نے کتنے صحیفے لکھے؟ انہوں نے بتایا کہ اتنی تعداد ہے، کہا کہ ذرا لے آیئے، رفیق درس کہتے ہیں میں لے آیا، ان صحیفوں میں اور جتنی حدیثیں اتنے عرصے میں استاد سے سنی تھیں وہ ایک ایک کرکے زبانی تمام احادیث **"بالسند والمتن"** ہمیں سنادیں۔

اللہ جل جلالہ نے حافظے کا یہ مقام ابتداء سے ہی عطا فرمایا تھا اور یہی بات نہیں ہیں بلکہ حدیث کی صحت وسقم، اسانید کی علل پر اتنی گہری نگاہ تھی کہ اس معاملے میں ان کا ثانی ملنا مشکل ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کے واقعات میں یہ واقعہ بہت مشہور ہے کہ جب وہ بغداد تشریف لے گئے چونکہ وہاں کے اہل علم نے امام بخاریؒ کے حافظے کا شہرہ سنا تھا، اس لئے انہوں نے چاہا کہ ہم ان کا امتحان کریں۔ تو بغداد کے دس (۱۰) بڑے بڑے علماء جن میں سے ہر ایک حدیث کا عالم تھا آپس میں بیٹھے، اور انہوں نے کہا کہ بھئی ایسا کرو کہ ہر آدمی ۱۰،۱۰ حدیثیں منتخب کرلے۔ اور ہر شخص ان ۱۰،۱۰ حدیثوں میں کچھ کچھ گڑبڑ کردے، کہیں سند میں گڑبڑ کردے تھوڑی سی آگے پیچھے اور کہیں متن میں کردے۔ اور ایک حدیث کی سند کو دوسرے متن کے

ساتھ ملا دے۔ اس طرح ۱۰ حدیثیں ہر آدمی تیار کرلے۔ تو ۱۰ آدمیوں نے ۱۰، ۱۰ حدیثیں، کل ۱۰۰ حدیثیں اس طرح تیار کیں۔

جب امام بخاری رحمہ اللہ تشریف لائے اور بیٹھے تو مجلس جم گئی، ہر طرف سے لوگ امام صاحب کی زیارت کے لئے آئے اور مجلس گرم ہوگئی۔ تو ان میں سے ۱۰ حضرات نے کہا کہ ہم آپ کے سامنے کچھ حدیثیں پیش کرنا چاہتے ہیں اور مقصد آپ کی توثیق حاصل کرنا ہے۔ امام صاحب نے فرمایا کہ ٹھیک ہے۔

ان حضرات نے جو حدیثیں گڑبڑ کر کے تیار کر رکھی تھیں وہ پڑھنا شروع کیں۔ پہلی حدیث پڑھی اور امام صاحب سے فرمایا کہ آپ اس کی توثیق فرماتے ہیں؟ امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا۔ **"لا أعرفه"**۔ دوسری حدیث پڑھی امام صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا **"لا أعرفه"**۔ تیسری پڑھی۔ تب بھی فرمایا **"لا أعرفه"**۔ یہاں تک کہ (۱۰) کی (۱۰) حدیثیں اس نے پڑھ دیں اور امام بخاری رحمہ اللہ کہتے رہے **"لا أعرفه"**۔ پھر دوسرے شخص نے اسی طرح (۱۰) حدیثیں پڑھیں، پھر تیسرے نے پھر چوتھے نے۔ (۱۰۰) کی (۱۰۰) حدیثوں کے بارے میں امام بخاری رحمہ اللہ کہتے رہے **"لا أعرفه"**۔

جو لوگ سمجھ دار تھے وہ تو سمجھ گئے کہ امام بخاری رحمہ اللہ جو **"لا أعرفه"** کہہ رہے ہیں وہ اس وجہ سے کہہ رہے ہیں کہ جس طرح یہ حدیث سنا رہے ہیں، اس طرح میں اس کو نہیں جانتا۔ یہ گویا اس طرح درست نہیں ہے۔ اور امام بخاری رحمہ اللہ سمجھ گئے کہ کیا گڑبڑ کی ہے۔

لیکن عام لوگ یہ سمجھ رہے تھے کہ یہ اتنا بڑا عالم اور اتنی بڑی شہرت ہے، اور ہمارے یہاں کے علماء نے ۱۰۰ حدیثیں اس کو سنائی ہیں تو ایک بھی اس کو معلوم نہیں کہ کونسی حدیث کیا ہے۔ لیکن جب سو کی سو ختم ہوگئیں تو امام بخاریؒ پہلے شخص کی طرف متوجہ ہوئے جس نے سب سے پہلے حدیثیں سنائی تھیں۔ کہا کہ آپ نے جو حدیثیں سنائی تھیں ان میں پہلی حدیث یوں سنائی تھی لیکن یہ یوں نہیں ہے بلکہ اس طرح ہے۔ سند میں فلاں گڑبڑ تھی اور متن میں فلاں گڑبڑ تھی اور آپ نے دوسرے نمبر پر جو حدیث سنائی تھی وہ یہ تھی اور وہ یوں نہیں ہے بلکہ اس طرح ہے۔ ساری کی ساری (۱۰۰ کی ۱۰۰) حدیثوں میں جتنی گڑبڑ کی گئی تھی ان سب کی نشاندہی کر دی اور اسی ترتیب سے بیان فرمائی۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ **"هدی الساری مقدمه فتح الباری"** میں یہ واقعہ بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا ان حدیثوں کے اندر واقع ہونے والے نقص کی نشاندہی کر دینا اتنا قابل تعجب نہیں، کیونکہ امام بخاری رحمہ اللہ حدیث کے امام تھے، لہٰذا انہوں نے اس غلطی کو پہچان لیا۔ لیکن اس سے زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ جس ترتیب سے وہ ۱۰۰ حدیثیں بیان کی گئی تھیں امام بخاری رحمہ اللہ نے اسی ترتیب سے جواب دیا کہ تم نے پہلے نمبر پر یہ حدیث پڑھی، دوسرے نمبر پر یہ، تیسرے نمبر پر یہ یعنی ۱۰۰ حدیثیں

اسی ترتیب سے بیان کردیں۔

آج لوگ یہ دعوے تو بہت کرتے ہیں کہ ہم بھی مجتہد ہیں۔اور **"ھم رجال و نحن رجال"** اور اگر وہ کسی حدیث پر ضعف یا صحت کا حکم لگا سکتے ہیں، تو ہم بھی لگا سکتے ہیں۔لیکن:

نہ ہر کہ سر بہ تراشد قلندری داند

اللہ ﷻ نے یہ حضرات پیدا ہی اس کام کے لئے کئے تھے کہ دودھ کا دودھ پانی کا پانی کر جائیں۔اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ ﷻ نے ان کو صلاحیتیں غیر معمولی عطا فرمائیں، حافظہ محیر العقول بخشا، فہم اللہ ﷻ نے ایسی عطا فرمائی جس کے نتیجے میں اللہ ﷻ نے ایسی علل کی پہچان عطا فرمائی۔

یہ واقعہ بغداد کا ہے، اسی قسم کا ایک واقعہ خراسان یا نیشاپور میں پیش آیا۔وہاں بھی علمائے کرام نے اس قسم کا امتحان لینے کی کوشش کی اور بالآخر امام بخاریؒ اس امتحان سے بھی سرخرو ہو کر نکلے۔

بصرہ تشریف لے گئے اور وہاں حلقۂ درس ہوا تو وہاں امام بخاریؒ نے یہ فرمایا کہ آپ لوگ میرے گرد حدیثیں سننے کے لئے جمع ہیں، تو میں آپ کو آج آپ ہی کے شہر کے ان مشائخ کی وہ حدیثیں سناؤں گا۔جو آپ نے نہیں سنیں۔چنانچہ حدیثیں سنانا شروع کیں۔۵

اب حدیث تو لوگوں نے سنی ہوئی تھی تو بظاہر لوگوں کو شبہ ہوا کہ یہ ہماری سنی ہوئی حدیث ہے اور کہہ رہے ہیں کہ میں ایسی حدیث سناؤں گا جو آپ کے شہر والوں کی ہے مگر آپ نے نہیں سنی۔تو پھر اس تعجب کو رفع کرتے ہوئے فرمایا کہ: **"لیس عندکم عن منصور إنما هو عندکم عن غیر منصور"** آپ لوگوں نے جو یہ حدیث سنی ہوئی ہے یہ منصور ابن المعتمر کے واسطے سے نہیں ہے آپ کو جو حدیث پہنچی ہے وہ منصور کے علاوہ دوسرے واسطوں سے پہنچی ہے۔تو میں نے آپ کو جو سنائی ہے وہ منصور کے واسطے سے سنائی ہے۔بتاؤ تم نے منصور کے واسطے سے سنی؟ تو لوگوں نے کہا حدیث تو سنی تھی لیکن اس سند کے ساتھ منصور کے واسطے سے نہیں سنی تھی۔پھر اسی طرح درجنوں حدیثیں امام بخاریؒ نے اس طرح سنائیں۔جس کا معنی یہ ہے کہ امام بخاری کو یہ بھی پتہ تھا کہ اہل بصرہ میں جو معروف حدیثیں ہیں وہ کن راویوں سے ہیں اور میرے پاس کسی اور راوی کے ذریعے آئی ہیں، اور پھر اتنے یقین سے کہنا کہ تم نے نہیں سنیں۔یہ وہی آدمی کہہ سکتا ہے کہ جس نے پورے اہل

---

۵ حدثنا عبداللہ ابن عثمان بن جبلةبن أبي رواد العتکی ببلدکم قال حدثنی أبی عن شعبة عن منصور وغیره عن سالم بن أبي الجعد عن انس ابن مالک ؓ أن أعرابیا جاء الی النبی ﷺ فقال یا رسول اللہ الرجل یحب القوم الحدیث. ثم قال هذالیس عندکم عن منصور إنما هو عندکم عن غیر منصور قال یوسف بن موسی فأملی علیهم مجلسا من هذا النسق یقول فی کل حدیث روی فلان هذا الحدیث عندکم کذا الخ. (هدی الساری مقدمة فتح الباری بشرح صحیح البخاری، ص: ۴۸۷)

شہر کے تمام علم کا استقصاء کیا ہو اس کے بغیر کہنا ممکن نہیں۔ بعد میں لوگوں نے اعتراف کیا کہ ہاں واقعی یہ حدیثیں ہم نے اس طرح نہیں سنیں، اللہ جل جلالہ نے پہچان ایسی عطا فرمائی تھی۔

امام بخاریؒ ایک دن امام فریابیؒ کی مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے۔ فریابیؒ بھی بہت بڑے محدث ہیں۔ فریابیؒ نے حدیث سنائی، سفیان ثوریؒ کے حوالے سے کہ:

حدثنا سفيان الثورى قال حدثنا أبوعروة عن أبى الخطاب عن أبى حمزة ﷺ قال طاف النبی ﷺ علی نساء بغسل واحد.

حدیث تو مشہور ہے۔ سب جگہ لکھی ہے کہ نبی کریم ﷺ ایک مرتبہ تمام ازواج مطہرات کے پاس تشریف لے گئے اور آخر میں ایک ہی غسل فرمایا لیکن جو سند پڑھی وہ عجیب وغریب تھی کہ **"حدثنا سفيان الثورى قال حدثنا أبوعروة قال حدثنا أبوالخطاب عن أبى حمزة"** امام فریابیؒ نے جب یہ حدیث پڑھی اس وقت پوری مجلس بھری ہوئی تھی۔ اور سب حدیث سے تعلق رکھنے والے علماء تھے، سب ایک دوسرے کی شکل دیکھنے لگے کہ یہ حدیث اس سند کے ساتھ تو کبھی سنی نہیں۔

دراصل یہاں امام فریابیؒ نے سفیان ثوریؒ کی ایک عادت کا ذکر کیا ہے کہ سفیان ثوریؒ کبھی کبھی لوگوں کا امتحان لیا کرتے تھے، اور امتحان میں سند اس طرح بیان کرتے تھے کہ لوگ سمجھ نہیں پاتے تھے کہ کیا ہوا، اور یہ کہ یہ حدیث بھی انہوں نے اسی طرح بیان کی تھی۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے دیکھا کہ لوگ حیران ہو رہے ہیں تو امام بخاریؒ نے فرمایا کہ اس میں تعجب کی بات نہیں ہے۔ ابوعروہ کنیت ہے معمر بن راشد کی، اور ابوالخطاب کنیت ہے قتادہ ابن دعامہ کی اور ابوحمزہ کنیت ہے حضرت انس بن مالک ﷺ کی۔ اصل سند یوں تھی۔ **"حدثنا معمر، قال حدثنا قتادة، عن أنس ابن مالك"** سفیان ثوری نے لوگوں کے امتحان لینے کی خاطر راویوں کے نام لینے کے بجائے کنیت سے وہ حدیث روایت کی اس واسطے لوگ چکر میں پڑ گئے۔ لیکن امام بخاریؒ پہلی نظر میں پہچان گئے۔

اللہ جل جلالہ نے حافظہ، احادیث کی اسانید اور علل کو پہچاننے کا ایسا ملکہ عطا فرمایا تھا کہ جس کے نتیجے میں ساری دنیائے اسلام سے اپنا لوہا منوایا۔

اہل عرب کا اپنی زبان پر ناز

آپ جانتے ہیں کہ اہل عرب ساری دنیا کو کیا کہتے ہیں؟ ساری دنیا کو (عجمی) گونگا سمجھتے ہیں۔ اور بہرحال یہ فخر اور سعادت اہل عرب کو تو حاصل ہے ہی کہ قرآن ان کی زبان میں نازل ہوا، سرکار دوعالم ﷺ انہی کے اندر تشریف لائے اور وہیں تعلیم وتبلیغ فرمائی، لہٰذا اسلامی علوم کا پہلا سرچشمہ عرب ہے۔ اس وجہ سے اگر اہل

عرب کو اپنے اس مقام پر ناز ہو تو کچھ زیادہ بعید بھی نہیں کہ تھوڑے بہت ناز کی گنجائش ویسے بھی موجود ہے، لیکن بسا اوقات یہ تھوڑا ناز بھی بہت ہو جاتا ہے۔ اہل عرب کسی غیر عرب کو خاطر میں نہیں لاتے اور آسانی سے کسی آدمی کو ماننے کو تیار نہیں ہوتے۔ پہلے زمانے میں تو دیانت وامانت زیادہ تھی، اس واسطے یہ حدود میں رہتے تھے لیکن اب تو بہت ہی آگے بڑھ گئے۔

امام بخاری رحمہ اللہ بخارا کے رہنے والے عجمی، اور ان کی چوتھی پانچویں پشت کے اندر غیر مسلم، تو ایسے آدمی کو اہل عرب اپنا امام اور پیشوا مان لیں یہ بہت مشکل کام ہے۔ لیکن اللہ ﷻ نے امام بخاری رحمہ اللہ کو وہ مقام بخشا کہ سارا عرب اور سارا عالم اسلام ان کی جلالت قدر اور حدیث میں ان کے بلند مقام کا نہ صرف معترف ہوا بلکہ سر جھکا دیا، کہ جو اس نے کہہ دیا وہ ٹھیک ہے۔

عربیت کے لحاظ سے اگر دیکھو تو امام بخاری رحمہ اللہ کی عربی اتنی اچھی نہیں ہے۔ بخاری میں ایک جگہ لکھتے لکھتے بیچ میں فارسی کا لفظ لے آئے ہیں۔[۶]

لیکن اس کے باوجود سارے اہل عرب، اہل حجاز، اہل شام، اہل بصرہ، اہل کوفہ اور اہل بغداد اپنے اپنے زمانے کے جبال علوم سب نے ان کے سامنے سر جھکا دیا۔ تو اللہ ﷻ نے ان کو یہ مقام بخشا۔ اور یہ مقام کیسے حاصل ہوا اس کے بارے میں۔

میں نے اپنے والد ماجدؒ (مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ) سے سنا کہ حضرت شاہ صاحب (مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ) فرمایا کرتے تھے۔ اگر کوئی چائے پی پی کر محدث بنا کرتا تو میں امیر المؤمنین فی الحدیث ہوتا۔ جبکہ وہ اپنے زمانے میں امیر المؤمنین فی الحدیث کے لقب سے مشہور ہوئے۔ مقصد یہ تھا کہ یہ علم کیا چاہتا ہے؟ یہ علم کچھ قربانی چاہتا ہے، محنت اور مشقت چاہتا ہے۔

مال وزر اور حاکم کی مدد سے بے نیازی

امام بخاری رحمہ اللہ کے والد ترکہ میں کافی مال چھوڑ کر فوت ہوئے تھے۔ امام بخاری رحمہ اللہ کے حصے میں ۲۵ ہزار درہم آئے تھے۔ جو کہ اس زمانے کے لحاظ سے بڑی رقم تھی۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے سوچا کہ اگر وہ خود تجارت و معاشی مشغلے میں لگیں گے، تو علمی مشغلے سے دُور ہو جائیں گے۔ انہوں نے سوچا کہ یہ رقم کہیں مضاربت پر لگا دیں۔ تو ایک آدمی کو وہ رقم دیدی کہ بھئی یہ میں آپ کو مضاربۃً دیتا ہوں آپ اس سے تجارت کر کے جو نفع ہوا کرے وہ مجھے دے دیا کریں۔ وہ اللہ کا بندہ ساری رقم لے کر بیٹھ گیا۔ نہ نفع دیتا ہے نہ اصل واپس کرتا ہے۔ جس شہر میں وہ تھا وہاں کا حاکم امام بخاری رحمہ اللہ کی عزت

---

[۶] (۱۸۸) باب من تكلم بالفارسية و الرطانة، كتاب الجهاد و السير، صحيح البخاری، ج: ۱، ص: ۶۲۳ طبع دار السلام، رياض.

کرتا تھا، کسی نے امام بخاری رحمہ اللہ کو تجویز پیش کی کہ آپ اس شہر کے حاکم کو خط لکھ دیجئے۔ وہ اس شخص کو بلا کر اور اس سے زبردستی آپ کے پیسے نکلوالے گا کم از کم آپ کی اصل رقم تو واپس مل جائیگی۔

تو یہ مطالبہ جائز تھا اور حاکم کی مدد لی جائے اس میں کوئی بری بات نہیں تھی، لیکن امام بخاریؒ نے فرمایا کہ بات دراصل یہ ہے کہ اگر آج میں اپنا جائز حق وصول کرنے کے لئے اس حاکم کی مدد حاصل کروں گا، تو اس کا میری گردن پر ایک احسان ہو جائے گا۔ اور ان حکام کا مزاج یہ ہے کہ یہ کسی بھی شخص کے ساتھ کوئی احسان مفت نہیں کرتے۔ اگر کسی کے ساتھ کوئی احسان کرتے ہیں تو کبھی نہ کبھی اس کی کوئی قیمت وصول کرتے ہیں۔ مجھے اندیشہ ہے کہ اگر آج میں نے ان کی مدد لی اور انہوں نے مجھ پر احسان کیا تو کسی وقت یہ مجھ سے کوئی ناجائز فائدہ اٹھانے کے لئے مجھ پر دباؤ ڈالنے کی کوشش کریں گے۔ اس لئے میں ان کا احسان اور مدد لینا نہیں چاہتا۔

اب کیا طریقہ ہو تو اس سے کہا کہ بھئی کچھ صلح کرلو۔ تم پورے اکٹھے نہیں دے سکتے کچھ قسط وار دیدو۔ رد وقدح کے بعد وہ اس بات پر راضی ہوا کہ ماہانہ دس درہم دیا کروں گا۔ اب کہاں ۲۵ ہزار درہم اور کہاں ۱۰ درہم ماہانہ۔ ۱۰ درہم ماہانہ ہوں تو سال میں ۱۲۰ ہوئے۔ ساری عمر میں اور جو ۱۰ درہم ماہانہ مل رہے ہیں وہ ۱۰ درہم کیا قیمت رکھیں گے۔ آدمی کو اکٹھی رقم سے تو کچھ کام بھی آئے۔ ۱۰ درہم ماہانہ ٹوٹ کر ملیں تو کیا فائدہ۔ لیکن امام بخاریؒ نے فرمایا کہ چلو بھئی جھگڑا کون کرے ۱۰ درہم ہی دیدو۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے بعد میں ماہانہ دس درہم بھی نہیں دیئے۔ ساری رقم اس طرح ضائع ہوگئی۔ اگر ذرا بھی اشارہ کر دیتے تو رقم مل جاتی لیکن حاکم کا احسان لینا گوارہ نہیں کیا تاکہ اپنے استغناء میں کوئی فرق نہ آئے۔ نتیجہ اس کا کیا ہوا کہ پھر کوئی ذریعہ آمدنی نہیں رہا۔ [۷]

حصول عافیت کا طریقہ

میرے والد ماجدؒ (مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ) فرمایا کرتے تھے کہ دیکھو بھئی آمدنی بڑھانا اپنے اختیار میں نہیں۔ آمدنی بڑھانے کے لئے تو اسباب اختیار کرنے پڑتے ہیں اور اسباب بھی اپنے بس میں نہیں۔ کبھی کارآمد ہوئے کبھی نہیں ہوئے۔ لیکن خرچ گھٹانا اپنے اختیار میں ہے۔ جتنا اپنی ضروریات، خواہشات اور حاجات کو کم سے کم کرتے ہوئے خرچ گھٹاؤ گے۔ انشاء اللہ عافیت رہے گی۔ امام بخاریؒ نے اسی اصول پر عمل کیا۔ عمل یہ کیا کہ کھانا انتہائی کم کھانے کی عادت ڈالی۔ بعض اوقات صرف چار بادام پر گذارا کیا، روٹی بغیر سالن کے کھائی۔ کہا کہ بھئی پیٹ ہی تو بھرنا ہے، اور پیٹ روٹی سے بھر جاتا ہے۔ سالن کی کیا ضرورت ہے۔ لوگوں کو اس راز کا پتہ نہیں تھا کہ امام بخاریؒ سالن نہیں کھاتے۔ راز کا پتہ اس طرح چلا کہ امام بخاریؒ ایک مرتبہ بیمار ہو گئے اور کسی

---

۷ ھدی الساری مقدمة فتح الباری، ص: ۴۷۹.

معالج کے پاس جانا پڑا۔ معالج نے مرض کی تشخیص کے لئے پیشاب پاخانہ وغیرہ دیکھا اور کہا یہ فضلہ کسی راہب کا معلوم ہوتا ہے۔ راہب عیسائیوں کے ہاں تارک الدنیا ہوتے ہیں، جس نے کبھی سالن نہیں کھایا۔ امام بخاریؒ کے سامنے یہ بات آئی تو انہوں نے کہا کہ ہاں آج چالیس سال ہوگئے ہیں میں نے سالن نہیں کھایا۔

طبیب نے کہا کہ آپ کی بیماری کا علاج یہ ہے کہ سالن کھاؤ۔ آپ نے سالن کے ساتھ روٹی کھانے سے انکار کردیا، پھر دوستوں اور عزیزوں کے اصرار سے تھوڑی سی چینی یا کچھ اور معمولی چیز تھوڑی بہت کھانی شروع کردی۔ اس طرح وقت گزارا۔

غیرت وعزت نفس

ان کے ساتھی (عمر بن حفص اشتر) فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ بصرہ کے مشائخ سے علم حدیث حاصل کرنے کے لئے تشریف لائے۔ ایک دن اچانک میں نے دیکھا کہ امام بخاری رحمہ اللہ درس سے غیر حاضر ہیں۔ یہ بات بہت ہی بعید تھی کہ وہ درس سے غیر حاضر ہوں، ہمیں بہت تعجب ہوا ایک دن نہیں آئے دو دن نہیں آئے، تو ہمیں خیال ہوا کہ شاید شدید بیمار ہوں، کیونکہ بغیر بیماری کے وہ ناغہ کرنے والے آدمی نہیں ہیں۔ تو ہم عیادت کی غرض سے ان کے گھر پہنچے تو معلوم ہوا کہ ان کے پاس ایک ہی جوڑا ہے، اُسے ہی دھو لیتے ہیں، پھر پہن لیتے۔ لیکن وہ دھلتے دھلتے اتنا پھٹ گیا کہ اب سترِ عورت کے لئے بھی کافی نہیں رہا۔ اس واسطے گھر سے نکلنے سے معذور تھے۔ تو فرماتے ہیں کہ ہم نے کچھ کپڑے کا انتظام کیا۔ اس کے بعد امام بخاری رحمہ اللہ نے درس میں آنا شروع کیا۔

حقیقت یہ ہے کہ آج ہمارے سر شرم اور ندامت سے جھک جاتے ہیں کہ اس تعیش اور آسائشوں میں ہم لوگ اس علم کو حاصل کر رہے ہیں جبکہ ان حضرات نے اس علم کو حاصل کرنے کے لئے کیسے کیسے وقت گزارے ہیں۔ تب کہیں جا کر امام بخاری رحمہ اللہ، ''امیر المؤمنین فی الحدیث'' بنے ہیں۔ اس طرح یہ قربانیاں دے کر علم حاصل کیا۔

فضائل کا اہتمام اور اشتغال بالعلم

علم میں نور اس وقت تک پیدا نہیں ہوتا جب تک طالب علم کو عبادت کا ذوق نہ ہو اور گناہوں سے بچنے کا اہتمام نہ ہو۔ اگر علم عبادت کے ذوق سے خالی اور گناہوں اور معصیتوں سے آلودہ ہے تو وہ علم جہل ہے ؎

وہ علم جہل ہے جو دکھائے نہ راہِ دوست

وہ مدرسہ وبال ہے جہاں یادِ حق نہ ہو

خاص طور سے دین کا علم، اس وقت تک بارآور اور بابرکت نہیں ہوتا، جب تک عبادت کا ذوق اور معصیتوں سے اجتناب کا مکمل اہتمام نہ ہو۔ یہ دونوں چیزیں بھی اللہ ﷻ نے امام بخاری رحمہ اللہ کو بحصہ وافر عطا فرمائیں۔

اول تو امام بخاری رحمہ اللہ کی ساری زندگی ہی عبادت تھی جس آدمی نے اپنا گھربار، کاروبار، اپنی دنیا ہر چیز کو چھوڑ رکھا ہو صرف اس لئے کہ جناب رسول اللہ ﷺ کی احادیث کی خدمت کرے تو اس کا ہر لمحہ عبادت ہی ہے۔ حدیث کا سننا سنانا، محفوظ کرنا، تصنیف و تالیف کرنا ہر چیز عبادت تھی۔ اس کے باوجود فضائل اعمال و نوافل کا اہتمام اور تلاوت قرآن کریم کا اشتغال یہ امام بخاریؒ کے حالات میں واضح نظر آتا ہے۔

امام بخاریؒ کے رات کے معمولات

روایتوں میں آتا ہے کہ رمضان المبارک کی راتوں میں امام بخاری رحمہ اللہ کا معمول یہ تھا کہ روزانہ ہر رکعت میں ۲۰ آیتیں تلاوت کرتے تھے، دن میں ایک ایک قرآن مجید ختم کرتے، [۵] پھر اس طرح ایک قرآن مجید آخر تراویح تک ختم فرماتے تھے۔ اس کے علاوہ روزانہ اتنی تلاوت کا معمول تھا کہ ہر تیسرے دن ایک قرآن مجید پورا ہو جاتا تھا۔

امام بخاریؒ کے ایک شاگرد و خادم محمد بن ابی حاتم الوراق ہیں، وراق ورق سے نکلا ہے جس کے معنی ہوتے ہیں کاغذ۔ اور وراق کا لفظ قدیم زمانے میں تین قسم کے آدمیوں پر اطلاق ہوتا تھا:

ایک کتب فروش: جو کتابیں فروخت کرتا ہو۔

دوسرا کباڑیہ: جو پرانی بوسیدہ قسم کی چیزیں فروخت کرتا ہو خاص طور سے بوسیدہ کتابیں۔

تیسرا وہ شخص جو کسی بڑے مصنف کے ساتھ لگ گیا، مصنف اس کو کچھ املا کرا دیتا ہے، وہ لکھ کر نسخے بنا کر لوگوں میں فروخت کرتا ہے، اس کو بھی وراق کہتے ہیں۔ محمد بن ابی حاتم الوراق امام بخاری رحمہ اللہ کے وراق تھے اور صحبت بھی کافی اٹھائی تھی اور صحبت اٹھانے کے نتیجے میں اللہ ﷻ نے ان کو امام بخاری رحمہ اللہ کے بہت سے فضائل سے روشناس فرمایا۔

امام بخاری رحمہ اللہ کی رات کس طرح گزرتی تھی اس بارے میں وراق کہتے ہیں کہ میں ایک رات امام بخاری رحمہ اللہ کے پاس سو گیا۔ سوچا کہ آج رات امام بخاری رحمہ اللہ کے ساتھ گزاروں گا۔ تو دیکھتا ہوں کہ امام بخاری رحمہ اللہ سونے کے لئے لیٹ گئے۔ تھوڑی دیر کے بعد اچانک دیکھا کہ اٹھے اور قریب میں جو چراغ رکھا ہوا تھا وہ چقماق کے ذریعے جلایا اور کاپی اٹھا کر لائے اس میں کوئی حدیث وغیرہ لکھی اس کو پڑھا، کچھ نشان لگایا، نشان لگا کر پھر رکھ دیا، چراغ گل کیا اور لیٹ گئے۔ آدھ پون گھنٹہ گزرا ہو گا کہ پھر اُٹھے اور چراغ جلایا پھر وہی

---

۵ عندالافطار يختم القرآن (هدى السارى: ص: ۴۸۱).

صحیفہ نکالا، اس میں کچھ پڑھا اور نشان لگایا۔ پھر رکھ دیا، پھر لیٹ گئے۔ ساری رات یہی ہوتا رہا کہ تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد اٹھتے چراغ جلاتے، نشان لگاتے اور پھر لیٹ جاتے۔ یہاں تک کہ جب سحر کا وقت ہونے لگا یعنی فجر سے پہلے کا، تو اس وقت اٹھے اور اٹھ کر ۱۳ رکعتیں پڑھیں۔ ۱۲ تہجد کی اور ایک وتر کی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک طرف اشتغال بالعلم جاری ہے، رات کو لیٹتے وقت بھی ذہن پر علم ہی کی باتوں کا خیال مسلط ہے، جو بات یاد آ رہی ہے اس کو اٹھ کر لکھ رہے ہیں۔ کوئی مجھ جیسا مولوی ہوتا تو یہ تاویل کرتا کہ **"تدارس فی العلم ساعة من اللیل خیرٌ من أحیاء ھا"** کہ رات میں علم کے کام میں مشغول رہنا حدیث کی رُو سے یہ تہجد پڑھنے سے بھی افضل کام ہے لہٰذا تہجد پڑھنے کی کیا ضرورت رات میری اس کام میں گزری ہے اور اس کی وجہ سے نیند پوری نہیں ہوئی۔ لہٰذا سو جاؤ۔

ہم لوگوں کو وہ حدیث بہت یاد ہوتی ہے۔ **"تدارس فی العلم ساعة من اللیل خیرٌ من أحیاء ھا"** اور **"فقیہٌ واحدٌ اشد علی الشیطان من ألف عابد"**.

اور یاد اس لئے ہوتی ہے کہ اس سے بڑی چھٹی مل رہی ہے، کہ فقیہ بن جاؤ اور فقیہ بن کر پڑھنے لکھنے میں لگ جاؤ تو عبادت سے چھٹی، ایک فقیہ ایک ہزار عابد سے بہتر ہے۔ شیطان کے لئے زیادہ سخت ہے۔ یہ سب درحقیقت شیطان کا دھوکہ ہے، جس کے اوپر اشد کہا گیا۔ یاد رکھو اس حدیث کے معنی یہ نہیں ہیں کہ عبادت آدمی بالکل ترک کر دے اور فقیہ بن کر بیٹھ جائے۔

آدمی فقیہ اس وقت تک نہیں بنتا جب تک کچھ نہ کچھ ذوق عبادت نہ ہو۔ یہاں جس فقیہ اور جس عابد کا مقابلہ ہو رہا ہے وہ اس عابد کا ہے جس نے اپنا سارا مشغلہ صبح سے شام تک عبادت کو بنایا ہوا ہے، نفلیں ہی پڑھ رہا ہے نمازیں ہی پڑھ رہا ہے اور روزے ہی رکھ رہا ہے۔

اور ایک وہ شخص ہے جس نے فقہ کو اپنا اصل مشغلہ بنایا ہوا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ جو سنتیں اور نوافل ہیں ان کا اہتمام بھی کرتا ہے، لیکن اپنے آپ کو متفرغ للعبادۃ نہیں کیا۔ یہاں وہ مراد ہے، یہ نہیں کہ اب فقہ پڑھ لیا تو نہ تہجد کی ضرورت، نہ اشراق، نہ چاشت، نہ اوابین و نوافل کی ضرورت۔ ہمارے جتنے بزرگ فقہاء ہیں، ان میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہے کہ جو عبادت کے اس ذوق سے خالی ہو۔ تو باوجود اس علمی اشتغال کے امام بخاری رحمہ اللہ کو عبادت کا ذوق بھی تھا۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا تقویٰ

امام بخاری رحمہ اللہ کا اس سے بھی زیادہ وطیرہ اجتناب عن المعاصی کا تھا کہ تقوی، تورّع، احتیاط کہ کوئی معصیت سرزد نہ ہو، بلکہ معصیت کے قریب بھی نہ پھٹکے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے کبھی کبھی کچھ بیع وشراء بھی کی ہے۔ ایک مرتبہ شاید کوئی مکان یا کوئی چیز بیچنا چاہ رہے تھے۔ کچھ لوگ آئے اور کہا یہ ہمیں بیچ دیں، ہم آپ کو پانچ ہزار درہم نفع دیں گے۔

امام صاحب نے فرمایا کہ اچھا بھئی میں ذرا سوچوں گا، کل جواب دوں گا۔ کل آنے سے پہلے ایک اور پارٹی آ گئی اس نے دس ہزار درہم نفع کی پیش کش کی۔ لوگوں نے کہا کہ یہ تو بہترین موقع ہے۔ تو انہوں نے کہا کہ میں ان سے ابتدائی بات کر چکا ہوں جو پانچ ہزار کا نفع دے رہے تھے۔ لوگوں نے کہا کہ ابھی بیع تھوڑی ہوئی تھی، آپ نے تو خود ہی کہہ دیا تھا کہ کل جواب دوں گا۔ فرمایا کہہ تو دیا تھا لیکن میرے دل میں کچھ نیت آ گئی تھی کہ میں ان کو دے ہی دوں۔ لہٰذا مجھے اچھا نہیں لگتا کہ میں پانچ ہزار درہم کی خاطر اپنی اس نیت کو خراب کروں۔ لہٰذا ان کو رد کر دیا اور پہلے والوں کو بیچ دیا۔[۹]

کمال تیراندازی

امام بخاری رحمہ اللہ تیراندازی میں کمال درجے کے ماہر تھے۔ ہمیشہ تیر نشانے پر لگتا تھا اور تیراندازی کی مشق کرنے کا شوق بھی تھا اور وہ شوق غالباً اس لئے تھا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"ارموا بني اسماعيل فان اباكم كان راميا ، ارموا و أنا مع بني فلان"[۱۰]

اور

"الا ان القوة الرمي" [۱۱]

چونکہ آپ ﷺ نے تیراندازی کی ترغیب دی ہے۔ اس واسطے مشغلہ بھی تیراندازی کا اختیار کیا ہوا ہے۔ ایک دن تیراندازی کے لئے نکلے ہوئے تھے جنگل میں کسی ہدف پر تیر چلایا۔ عام طور پر تو نشانہ بالکل ٹھیک بیٹھتا تھا، کبھی غلطی نہیں ہوتی تھی لیکن **"لكل صارم نبوة"** کسی شخص نے اپنی دکان یا مکان کے آگے نالے سے گزرنے کے لئے پل بنا رکھا تھا، امام بخاری رحمہ اللہ کا نشانہ اس روز خطا گیا کہ تیر اُس پل کی میخ پر جا کر لگا جس سے میخ ٹوٹ گئی۔ تو امام بخاری رحمہ اللہ کو بہت صدمہ ہوا کہ میرے تیر سے دوسرے آدمی کی چیز کو نقصان پہنچا، اس سے تیراندازی چھوڑ دی۔ اور اپنے ساتھی سے کہا کہ بھئی خدا کے لئے میرا ایک کام کر دو۔ اس پل کے مالک کو تلاش کرو اور اس سے میری طرف سے کہو کہ اس کے پل کی مرمت یا دوبارہ تعمیر پر جو کچھ خرچ آتا ہے وہ مجھ سے لے لے۔ اور اس کو دوبارہ تعمیر کرا دے اور مجھے معاف کر دے کہ مجھ سے غلطی ہو گئی۔ وہ صاحب گئے اور پل

---

۹ هدى السارى ، ص: ۴۸۰.

۱۰ صحيح البخارى ، كتاب الجهاد و السير (۷۸) باب التحريض على الرمى ، رقم: ۲۸۹۹ ، ص: ۵۸۸.

۱۱ تفسير القرطبى ج: ۸ ص: ۳۵.

کے مالک کو امام بخاری رحمہ اللہ کا پیغام دیا، تو اس نے کہا کہ حضرت کیا بات کرتے ہیں، امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کے اوپر تو میری جان بھی قربان ہے اور ساری میری دولت ان کے اوپر خرچ ہو جائے تو بھی مجھے پرواہ نہیں ان کو پیغام دے دیں کہ مجھ کو کوئی شکوہ نہیں اور نہ ہی کوئی تاوان لینا ہے۔ آ کر اس نے بتادیا کہ اس آدمی نے تاوان لینے سے انکار کردیا ہے اور معاف کردیا ہے۔ اس کے باوجود مدتوں اپنی اس غلطی کی تلافی کے لئے تین سو درہم یومیہ صدقہ کرنے کا معمول رہا تاکہ جو غلطی ان سے ہوگئی تھی اس کا کچھ نہ کچھ تدارک ہو جائے۔

غیبت سے غایت درجہ احتیاط

فرماتے ہیں جب سے مجھے یہ بات معلوم ہوئی کہ غیبت کرنا حرام ہے اس وقت سے ساری عمر الحمد للہ کبھی کسی شخص کی غیبت نہیں کی۔ کسی نے کہا کہ: حضرت آپ کی ''تاریخ کبیر'' ساری غیبت سے بھری پڑی ہے۔ **''التاریخ الکبیر''** میں رجال کے حالات ہیں اس میں راویوں کی تصدیق بھی کرنی پڑتی ہے اور ان کے بارے میں کہنا پڑتا ہے کسی کا حافظہ اچھا نہیں ہے کسی کا معاملہ کچھ ہے۔ تو امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا کہ میں نے اپنی طرف سے کچھ نہیں لکھا، جو کچھ ہے وہ کسی نہ کسی امام جرح وتعدیل کی حکایت ہے اگرچہ جواب اس کا یہ بھی ہے کہ ضرورت کی خاطر اور لوگوں کو کسی شخص کے شر سے متنبہ کرنے کے لئے اگر اس کی کوئی برائی بیان کی جائے تو وہ غیبت نہیں ہوتی۔

لیکن امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ فرمایا کہ باوجودیکہ وہ غیبت نہیں ہے پھر بھی میں نے اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کی۔ یہ امام بخاریؒ کی احتیاط ہے، علماء کرام نے فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی **''التاریخ الکبیر''** میں اور دوسرے حضرات کی جرح وتعدیل کی کتابوں میں ایک فرق اور بھی ہے کہ امام بخاریؒ کے الفاظ دوسرے لوگوں کے مقابلے میں بہت محتاط ہیں۔ کسی کو ضعیف کہنے کے بجائے ''ض'' کہدیں گے۔ کبھی کہہ دیں گے **''تکلموا فیہ''** جیسے بعض مرتبہ دوسرے علماء کہہ دیتے ہیں دجال کذاب اس قسم کے الفاظ امام بخاریؒ کی **''التاریخ الکبیر''** میں نہیں ملتے۔

جو آدمی غیبت سے بچنے کا اتنا اہتمام کرتا ہو کیونکہ جتنے معاصی ہیں ان میں جن معاصی سے اجتناب کرنے کا ایک مسلم کو حکم دیا گیا ہے اس میں شاید سب سے مشکل کام غیبت سے اجتناب ہے، کیونکہ انسان بسا اوقات غیر شعوری طور پر بھی اس میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اللہ جل جلالہ ہم سب کی حفاظت فرمائے، بڑا مشکل کام ہے، تو جو آدمی اپنی زندگی کو غیبت سے بچا کر گزار دے وہ دوسرے معاصی کا کیسے ارتکاب کرے گا، اس لئے ساری زندگی تقوی، ورع، عبادت، شوق عبادت میں گزری اور اس کا نتیجہ ہے کہ اللہ جل جلالہ نے علم حدیث میں یہ مقام عطا فرمایا۔

دورِ ابتلاء و منافرت

جب کوئی شخص علم و فضل کے کسی بلند مقام پر پہنچ جاتا ہے تو جہاں اس کے مداح اور تعریف کرنے والے اور اس سے استفادہ کرنے والے پیدا ہوتے ہیں تو وہاں اس کے حاسدین اور بغض رکھنے والے بھی پیدا ہوتے ہیں، حاسدین اور مبغوضین ہر دور میں آفتاب پر تھوکنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن وثوق بالآخر اس کے اوپر ہوتا ہے، پوری تاریخ کا مطالعہ کرنے کے بعد بھی آپ کو کوئی انسان ایسا نظر نہیں آئے گا جس کے کچھ نہ کچھ حاسدین، مبغوضین اور تکلیف پہنچانے والے نہ ہوں۔

جہاں امام بخاری کے مداحوں، ثناخوانوں اور ان کے معتقدین کی بڑی تعداد تھی، تو وہاں حاسدین کی بھی بڑی تعداد تھی، اور ان حاسدین کی وجہ سے امام بخاریؒ کو بسا اوقات کئی مرتبہ بڑی اذیتوں کا بھی سامنا کرنا پڑا۔ کئی مرتبہ ان کو جلاوطن کیا گیا، شہر بدر کیا گیا۔ تین واقعات ان کے زیادہ مشہور ہیں۔ البتہ بعض حضرات ایک چوتھے (مسئلہ رضاعت) کا بھی اضافہ کرتے ہیں۔

مسئلہ رضاعت پر فتنہ اور علماء کی رائے

بیان کیا جاتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ جب بخارا میں تھے وہاں پر امام ابو حفص الکبیر کے نام سے ایک بڑے عالم تھے، یہ امام محمد رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں۔ علماء حنفیہ میں ان کا اونچا مقام ہے۔ (میں نے بخارا میں ان کے مزار کی زیارت بھی کی ہے۔) اور بڑے فقیہ تھے۔ امام محمد بن اسماعیل بخاریؒ کے ہمعصر تھے، اور دونوں کے آپس میں اچھے تعلقات تھے۔ ایک دوسرے کی عزت کرتے تھے، امام بخاریؒ نے ابو حفص الکبیر رحمہ اللہ سے کچھ پڑھا بھی تھا۔ یعنی امام بخاریؒ کے اساتذہ میں شامل تھے۔ امام بخاریؒ جب علم حاصل کر کے واپس بخارا آئے اور علم حدیث میں جو چرچا اور شہرہ ہوا تو امام ابو حفص الکبیرؒ نے ان کی طبیعت کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ مشورہ دیا کہ بھئی آپ بخارا میں ضرور رہیں لیکن میرا ایک مشورہ ہے کہ فتویٰ کبھی نہ دینا۔ حدیث کی خدمت کرتے رہیں آپ اچھے محدث ہیں لیکن تفقہ آپ کے اندر نہیں ہے۔ لہٰذا کوئی مسئلہ پوچھے تو فتویٰ نہ دینا۔

لیکن امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ بات نہیں مانی۔ وہ سمجھتے تھے کہ چونکہ میں نے حدیث و فقہ پڑھی ہے اس واسطے فتویٰ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں تو فتویٰ دینا بھی شروع کیا۔ اسی دوران ایک شخص نے آ کر مسئلہ پوچھا کہ ایک لڑکا تھا۔ جس کی ماں مر گئی تھی کہ اس کے باپ نے ایک بکری پال لی اور بکری کا دودھ اس لڑکے کو پلانا شروع کر دیا۔ ایک اور شخص تھا اس کی بیوی کا بھی انتقال ہو گیا تھا۔ وہ بچی چھوڑ کر گئی تھی۔ بچی کے لئے بھی ماں کا دودھ میسر نہیں تھا۔ تو یہ بکری جو بچے کے باپ نے پالی تھی اس نے اسی بکری کا دودھ بچی کو بھی پلانا شروع کر دیا تو

اس بکری سے اس بچہ نے بھی دودھ پیا اور بچی نے بھی دودھ پیا۔ اب یہ بڑے ہوگئے ہیں۔ تو ان کا نکاح کرنا آپس میں جائز ہے کہ نہیں؟

تو کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے کہا کہ نکاح حرام ہے۔ اس واسطے کہ دونوں کے درمیان رضاعت کا رشتہ قائم ہوگیا ہے۔ بکری ان دونوں کی مشترک ماں ہے۔ لہٰذا ان کے لئے نکاح حرام ہے۔ یہ فتویٰ بخارا میں لوگوں کو معلوم ہوا، اور اس کی شہرت ہوئی۔ تو لوگ اٹھ کھڑے ہوئے اور اس کے نتیجہ میں فساد و فتنہ برپا ہوگیا، اس فتنہ کے نتیجہ میں سب نے کہا کہ بھئی ایسے مفتی کو یہاں سے نکالو، تو انہوں نے امام بخاری رحمہ اللہ کو بخارا سے نکال دیا۔ یہ ایک روایت ہے جو متعدد کتب تاریخ میں مذکور ہے۔[۱۲]

محققین و مولانا عبدالحیٔ لکھنویؒ کی رائے

لیکن محققین کا کہنا ہے کہ اس روایت کی نسبت امام بخاریؒ کی طرف بہت ہی مستبعد ہے۔ ایسا جلیل القدر امام جس کے تراجم ابواب کو یہ کہا گیا ہو کہ **"فقه البخاری فی تراجمه"** اور واقعۃً جس کے تفقہ کی بہترین مثال صحیح بخاری کے اندر موجود ہے اور اس کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ فتویٰ دیا کہ بکری کی وجہ سے حرمت رضاعت ثابت ہوجاتی ہے۔ جو ایک عام آدمی کے لئے بھی کہنا مشکل ہے تو بظاہر یہ بہت مستبعد ہے۔

حضرت مولانا عبدالحیٔ لکھنوی رحمہ اللہ نے **"الفوائد البهية"** میں، جو حنفیہ کے تراجم پر مشتمل کتاب ہے، اس واقعہ کو نقل کرنے کے بعد یہی رائے ظاہر کی ہے کہ بظاہر یہ غلط روایت ہے جو ان کی طرف منسوب کردی گئی ہے۔ لہٰذا اس پر بھروسہ نہ کرنا چاہئے نہ اس کا ذکر کرنا چاہئے، یہ امام بخاریؒ کی شایان شان نہیں ہے کہ اس قسم کی روایت کو ان کی طرف منسوب کیا جائے۔[۱۳]

ابتلاء کا دوسرا سبب

امام بخاری رحمہ اللہ کے زمانہ میں طرح طرح کے فضول مسائل دنیا میں رائج تھے اور فضول مسائل کے

---

۱۲ قدم محمد بن اسماعيل البخاری صاحب الصحيح بخاری فی زمان أبی حفص الكبير، وجعل يفتی فنهاه ابو ابو حفص، وقال: لست بأهل له فلم ينته، حتی سئل عن صبيين شربا من لبن شاة أو بقرة، فأفتی بالحرمة، فاجتمع الناس عليه، وأخرجوه من بخاری. (الفوائد البهية فی تراجم الحنفية، ص: ۲۴)

۱۳ ثم ذكر حكاية إخراج البخاری، وهی حكاية مشهورة فی كتب أصحابنا، ذكرها أيضا صاحب العناية وغيره من شراح الهداية، لكنی أستبعد وقوعها بالنسبة إلى جلالة قدر البخاری ودقة فهمه وسعة نظره و غورفكره مما لا يخفی من انتفع بصحيحه، وعلی تقدير صحتها فالبشر يخطئ. (الفوائد البهية فی تراجم الحنفية، ص: ۲۵)

اوپر بڑی جنگ وجدل ہوا کرتی تھی۔ ہمارے ہاں بھی کچھ لوگ بہت سے فضول مسائل پر مناظرہ، تحریر وتصنیف اور تقریر کے ذریعہ اپنی توانائیاں خرچ کرتے ہیں۔

دوسرا واقعہ یہ تھا کہ ایمان مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟ کوئی کہتا تھا مخلوق ہے اور کوئی کہتا تھا غیر مخلوق ہے۔ اور اس کے اوپر لڑائی جھگڑے بھی ہوتے تھے۔ جو اپنے موقف پر قائم نہ ہو اس کو لوگ لعنت وملامت کا نشانہ بھی بناتے اور پریشان بھی کرتے تھے۔ ایک مرتبہ ان سے کسی نے پوچھ لیا کہ ایمان مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ تو امام بخاریؒ نے جو موقف صحیح تھا وہی بیان کردیا کہ بھئی انسان کا ایمان لانا یہ مخلوق ومحدث ہے یعنی حادث ہے۔ البتہ **"مومن بہ حقائق مومن بھا"** وہ ایسے ہیں کہ ان میں سے بہت سے قدیم ہیں، کیونکہ باری تعالیٰ کی صفت قدیم ہے لیکن ایمان انسان کی صفت ہونے کے لحاظ سے حادث اور مخلوق ہے تو یار لوگوں نے اس پر بھی فتنہ کردیا اور اس فتنہ کی وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ کو شہر چھوڑنا پڑا۔

مسئلہ خلق قرآن اور امام بخاریؒ

تیسرا واقعہ جو بہت زیادہ مشہور ہے اور جس کو اچھی طرح سمجھنا ضروری ہے۔ نیشاپور بھی بڑا علمی مرکز تھا۔ آج بھی نام یہی ہے اور یہ امام مسلم رحمہ اللہ کا بھی جائے پیدائش ہے۔ وہاں کے لوگوں کی دعوت پر امام بخاریؒ (۲۵۰ھ میں) نیشاپور تشریف لے گئے۔ اس وقت وہاں کے علماء میں حضرت محمد بن یحییٰ الذھلی رحمہ اللہ بڑے ممتاز محدثین میں سے تھے اور نیشاپور میں سب سے بڑا حلقہ درس انہی کا تھا۔ جب امام بخاریؒ نیشاپور تشریف لے گئے تو اہلِ نیشاپور نے بڑی گرم جوشی سے امام بخاریؒ کا استقبال کیا۔ ان کے استقبال کے لئے قبے بنائے، جیسے لوگ آج کل گیٹ وغیرہ بناتے ہیں، اور پورا شہر جمع ہوگیا۔ امام محمد بن یحییٰ الذھلی رحمہ اللہ نے بھی ان کا شاندار استقبال کیا، پھر امام بخاری نے اپنا حلقۂ درس وہاں شروع کردیا۔ عالمگیر شہرت ہونے کی بناء پر امام بخاریؒ کے حلقہ درس میں سارا شہر ٹوٹ پڑا، یہاں تک کہ امام محمد بن یحییٰ الذھلی رحمہ اللہ کے جو شاگرد تھے وہ بھی امام بخاریؒ کے درس میں جانے لگے۔ بعض لوگوں نے تو یہ قیاس آرائی کی ہے کہ محمد بن یحییٰ الذھلی رحمہ اللہ کو یہ بات ناگوار گزری کہ اس نوجوان آدمی کے پاس میرے حلقہ کے لوگ ٹوٹ ٹوٹ کر جارہے ہیں، تو ان کے دل میں حسد پیدا ہوگیا اور اس کی وجہ سے انہوں نے امام بخاریؒ کے خلاف کارروائی کی۔ لیکن یہ خواہ مخواہ کی بات ہے جو بدگمانی پر مشتمل ہے، لہٰذا یہ کہنے کی چنداں حاجت نہیں، بلکہ امام محمد بن یحییٰ الذھلی رحمہ اللہ نے خود کھلے دل کے ساتھ امام بخاریؒ کا استقبال کیا تھا، اور ان سے یہ بات بہت بعید ہے کہ وہ حسد کی بنا پر امام بخاریؒ کے خلاف خود کارروائی کریں یہ نسبت ان کی طرف درست نہیں۔

حقیقی بات یہ ہے کہ محمد بن یحییٰ الذھلیؒ نے اپنے ساتھیوں کو یہ تاکید کی تھی کہ دیکھو بھئی یہ بڑے عالم آدمی

ہیں ان سے استفادہ ضرور کرو، لیکن کوئی علمِ کلام کا مسئلہ ان سے مت پوچھنا۔ اس لئے ہوسکتا ہے کہ ان کے منہ سے کوئی ایسی بات نکل جائے جو ہمارے یہاں کے مسلّمات کے خلاف ہو۔ خواہ مخواہ جھگڑا ہوگا یا ان کے خلاف لوگ بدظن ہوں گے یا اور کوئی فتنہ پیدا ہوگا، لہٰذا ان سے کلام کی باتیں کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔ حدیث کے آدمی ہیں، حدیث ہی کا علم ان سے حاصل کرو، اور جتنا ہو سکے ان سے استفادہ کرو۔

لیکن فتنہ پرداز قسم کے لوگ ہر جگہ ہوتے ہیں۔ ان کو مزا ہی اسی قسم کے کاموں میں آتا ہے کہ کوئی بات ملے اور اس کے اُوپر شور مچائیں اور کوئی فتنہ برپا کریں۔ تو اسی قسم کا ایک آدمی امام بخاریؒ کی محفل میں پہنچ گیا اور پوچھا کہ **"ماتقول فی لفظ القرآن"** لفظ قرآن کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟

امام بخاریؒ نے شروع میں اعراض کیا کہ بھئی چھوڑو اپنے کام میں لگو، حدیث پڑھو۔ وہ پھر مسلط ہوگیا کہ نہیں جی! بتایئے؟ امام بخاریؒ نے پھر اعراض کیا، وہ پھر مسلط ہوگیا، اس نے کہا نہیں جی میں معلوم کروں گا کہ آپ کی کیا رائے ہے؟ تو آخر میں امام بخاریؒ نے تنگ آکر فرمادیا۔ اس بارے میں دو روایتیں ہیں:

ایک روایت میں یہ ہے کہ آپ نے فرمایا **"القرآن کلام اللّٰہ تعالٰی غیر مخلوق و افعالنا مخلوقة و الامتحان بدعة"** کہ قرآن اللہ ﷻ کا کلام ہے وہ غیر مخلوق ہے۔ ہمارے افعال مخلوق ہیں اور کسی آدمی کا امتحان کرنا بدعت ہے جو تم کر رہے ہو۔

دوسری روایت میں ہے کہ آپ نے یہ فرمایا کہ **"افعالنا کلها مخلوقة و الفاظنا من افعالنا"** تو مطلب یہ ہوا کہ ہمارے الفاظ مخلوق ہیں ہمارے الفاظ افعال میں داخل ہیں۔ افعال سارے مخلوق ہیں، لہٰذا الفاظ بھی مخلوق ہوئے۔ تو اس شخص کو ایک بہانہ مل گیا اس نے شور مچادیا کہ امام بخاریؒ نے کہا ہے کہ لفظی بالقرآن مخلوق۔ محمد بن یحییٰ الذہلی رحمہ اللہ کو جب یہ اطلاع ملی تو انہوں نے کہا کہ لفظی بالقرآن مخلوق کہنا بدعت ہے اور جو آدمی اس بدعت کا قائل ہو وہ مقتدا بن کر ہمارے شہر میں نہیں رہ سکتا۔

امام بخاریؒ نے اس کا جو جواب دیا سائل نے اس کو بگاڑ کر پیش کیا اور یہ پروپیگنڈہ کیا کہ امام بخاریؒ نے یہ فرمایا ہے کہ لفظی بالقرآن مخلوق۔ یہ اطلاع جب محمد بن یحییٰ رحمہ اللہ کو پہنچی تو انہوں نے کہا کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ لفظی بالقرآن مخلوق، وہ مبتدع ہے، اور ہم ایسے مبتدع کو اپنے شہر میں نہیں رکھیں گے، چنانچہ انہوں نے فتویٰ دے دیا اور امام بخاریؒ کو نیشاپور سے باہر جانے پر مجبور کر دیا۔ محمد بن یحییٰ ذہلی رحمہ اللہ کے شاگردوں نے امام بخاریؒ پر اعتراض کو تسلیم کیا اور انہوں نے امام بخاریؒ کے درس میں جانے سے اجتناب کیا، البتہ دو حضرات جن میں امام مسلمؒ صاحب صحیح بھی شامل ہیں انہوں نے محمد بن یحییٰ ذہلی رحمہ اللہ کی بات نہیں مانی اور امام بخاریؒ کا ساتھ دیا۔ اور یحییٰ الذہلی سے تعلق ختم کر لیا۔

امام بخاریؒ سے کسی نے اس واقعہ کے بارے میں پوچھا تو امام بخاریؒ نے فرمایا کہ میں نے لفظی بالقرآن

مخلوق نہیں کہا، بلکہ میں نے یہ کہا تھا۔ **"افعالنا کلھا مخلوقة و الفاظنا من افعالنا"**.

سوال

کلام کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کے مسئلے میں آپ نے شرح عقائد وغیرہ میں یہ تفصیل پڑھی ہے کہ حضرات علمائے اہل سنت کہتے ہیں کہ کلام اللہ مخلوق نہیں ہے بلکہ غیر مخلوق ہے، قدیم ہے۔ یہ بات کلام نفسی کے بارے میں کہی جاتی ہے۔

لہٰذا اگر کوئی شخص یہ کہے لفظی بالقرآن مخلوق۔ یعنی میں قرآن کا جو تلفظ کرتا ہوں وہ مخلوق ہے۔ تو اس میں کوئی بات علمائے اہل سنت کے خلاف نہیں ہے۔ یہ تو نہیں کہہ رہے کہ کلام اللہ مخلوق ہے بلکہ یہ کہہ رہے ہیں لفظی بالقرآن مخلوق تو یہ اللہ ﷻ کے کلام کے لئے نہیں کہہ رہا ہے بلکہ اپنے بارے میں کہہ رہا ہے۔ اس میں کیا خرابی ہے، بلکہ یہ تو علمائے اہل سنت کے مطابق ہونا چاہئے۔ پھر محمد بن یحییٰ ذہلی رحمہ اللہ نے اس کے اوپر کیوں نکیر کی؟

اور اگر انہوں نے نکیر کی تھی تو امام بخاریؒ یہ کہتے کہ میں تو صحیح کہہ رہا ہوں۔ علمائے اہل سنت کے مسلک کے مطابق کہہ رہا ہوں لیکن امام بخاریؒ نے بھی بعد میں یہ کہا کہ میں نے تو یہ نہیں کہا لفظی بالقرآن مخلوق تو انہوں نے کیوں تردید کی کہ میں نے یہ نہیں کہا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ مسئلہ اس دور کے اہل علم کے درمیان زیر بحث رہا کہ اگر کوئی شخص لفظی بالقرآن مخلوق کہے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اور ایسا کہنا درست ہے یا نہیں؟

جواب: امام ابن حنبل رحمہ اللہ کا قول

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ انہوں نے یہ فرمایا کہ لفظی بالقرآن مخلوق کہنا بھی غلط ہے اور لفظی بالقرآن غیر مخلوق کہنا بھی غلط ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ لفظی بالقرآن مخلوق تو اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں، یعنی اس میں دو احتمال ہیں:

ایک احتمال اس جملہ کی تشریح میں ہے کہ لفظ سے وہ تلفظ مراد ہو جو انسان کرتا ہے۔ اگر یہ معنی ہوں تو لفظی بالقرآن مخلوق کہنا درست ہے، کیونکہ تلفظ واقعۃً مخلوق اور حادث ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ لفظ سے ملفوظ مراد ہو، یعنی جس چیز کا تلفظ کیا جا رہا ہے یعنی قرآن کریم، تو جب لفظ سے مراد ملفوظ ہو تو اس صورت میں اس کو مخلوق کہنا صحیح نہیں کیونکہ وہ قرآن کریم کو مخلوق کہنا ہوگا۔ اور قرآن کریم

کے بارے میں اہل سنت کا یہ عقیدہ ہے کہ وہ مخلوق نہیں ہے بلکہ قدیم ہے۔ تو لفظی بالقرآن میں دو معنی کا احتمال ہے، ایک معنی کے اعتبار سے یہ جملہ درست ہے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے درست نہیں ہے۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے یہ فرمایا ہے کہ ایسا لفظ استعمال کرنا جس میں ایک غیر صحیح عقیدہ کا احتمال ہو، جو معتزلہ نے پھیلایا ہوا ہے، درست نہیں ہے، لہٰذا لفظی بالقرآن مخلوق کہنا غلط ہے، کیونکہ اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ ملفوظ مراد ہے اور قرآن کریم کے اوپر مخلوق ہونے کا اطلاق کیا جا رہا ہے۔

اور لفظی بالقرآن غیر مخلوق کہنا بھی غلط ہے، کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ لفظی بالقرآن سے مراد تلفظ ہو اور پھر تلفظ کو غیر مخلوق کہا جائے۔

تو ایسا لفظ کیوں استعمال کیا جائے جس میں غیر صحیح معنی کا احتمال ہو، اس لئے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے فرمایا کہ لفظی بالقرآن مخلوق کہنا بھی غلط ہے اور غیر مخلوق کہنا بھی غلط ہے۔ چونکہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا یہ قول مشہور ہو گیا تھا اور اس قول کی وجہ بھی معروف ہو گئی تھی کہ اس میں غلط معنی کا ایہام ہے، اس واسطے علماء اہل سنت کی بڑی جماعت یہ کہتی تھی کہ لفظی بالقرآن مخلوق بھی نہ کہا جائے اور جو لوگ لفظی بالقرآن مخلوق کا جملہ استعمال کرتے تھے، ان کا الگ نام رکھ دیا کہ یہ ''لفظیہ'' ہیں۔ یعنی ایک مستقل فرقے کے طور پر نام رکھ دیا۔

ایک وجہ یہ تھی کہ یہ جملہ **"موہوم"** ہے اور اس میں غیر صحیح معنی کا احتمال ہے، اس لئے علماء اہل سنت اس کی تردید کرتے تھے اور اس کے کہنے والے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جس زمانہ میں معتزلہ نے یہ مسئلہ اٹھایا اور پھیلایا تو علماء اہل سنت پر بڑا تشدد کیا گیا، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے اس مسئلہ کی وجہ سے کوڑے کھائے۔ جو حضرات اہل عزیمت تھے وہ کہتے تھے کہ چاہے ہمیں کوڑے لگاؤ یا تشدد کرو، چاہو تو قید کرلو، لیکن جو صحیح عقیدہ ہے ہم وہ بیان کریں گے، اور اپنی جان بچانے کے لئے ایسا کوئی لفظ استعمال نہیں کریں گے جس میں غلط معنی کا احتمال ہو۔

اس موقع پر بعض حضرات ایسے تھے جنہوں نے اپنے آپ کو تشدد اور تکلیفوں سے بچانے کے لئے کچھ **"موہوم"** الفاظ استعمال کرنے کی گنجائش پیدا کر لی تھی کہ کوئی ایسا لفظ بول دیں جس سے مخالفین مطمئن ہو جائیں اور ہماری مراد صحیح ہو، اور وہ غلط مراد سمجھ کر ہمیں تکلیف اور تشدد پہنچانا چھوڑ دیں۔ تو یہ لفظی بالقرآن مخلوق کا جملہ اسی کام کے لئے ایجاد کیا گیا تھا کہ ایسا لفظ استعمال کر کے اپنے آپ کو معتزلہ کے ظلم و تشدد سے بچا لیا جائے۔

جو حضرات اہل عزیمت تھے وہ کہتے تھے کہ ایسے **"موہوم"** الفاظ استعمال کر کے جان بچانا درست نہیں ہے، جو صحیح عقیدہ ہے اسی کو بیان کرنا چاہئے۔ اس لئے جو لوگ لفظی بالقرآن مخلوق کہتے تھے ان کو برا سمجھتے تھے۔

ان وجوہ سے محمد بن یحییٰ ذہلی رحمہ اللہ نے اعتراض کیا اور کہا کہ جو یہ کہتا ہے وہ مبتدع ہے، اور اسی وجہ سے امام محمد بن اسماعیل بخاری رحمہ اللہ کو نکالا گیا اور یہی وجہ ہے کہ بعد میں امام بخاریؒ نے خود بھی اس لفظ کے

کہنے کی تردید فرمائی اور فرمایا کہ میں نے یہ نہیں کہا۔

سوال

اگر امام بخاری رحمہ اللہ یہ سمجھتے تھے کہ لفظی بالقرآن مخلوق نہیں کہنا چاہئے تو جب سائل نے سوال کیا تھا کہ لفظی بالقرآن کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ تو پھر سیدھی سی وہ بات کیوں نہ کہہ دی جو امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے کہی تھی کہ لفظی بالقرآن مخلوق کہنا بھی غلط ہے اور لفظی بالقرآن غیر مخلوق کہنا بھی غلط ہے۔ اس واسطے کہ اس میں صحیح اور غلط دونوں معنوں کا احتمال ہے۔ یہ جواب دے سکتے تھے اس کے بجائے انہوں نے یہ جواب کیوں دیا کہ **"افعالنا کلها مخلوقة والفاظنا من افعالنا؟"**۔

جواب

درحقیقت امام بخاری رحمہ اللہ یہاں پر ایک اور حقیقت کو واضح کرنا چاہتے تھے اور اس کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ خلق قرآن کے مسئلہ میں امام بخاریؒ کے زمانہ میں افراط وتفریط کا دور دورہ تھا۔ ایک طرف معتزلہ کے افراد تھے کہ وہ قرآن کو مخلوق ماننے پر مصر تھے اور جو مخلوق نہ مانے اس کو ظلم وتشدد کا نشانہ بناتے تھے اور دوسری طرف انتہا یہ تھی کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے یہ فرمایا کہ لفظی بالقرآن مخلوق کہنا بھی غلط ہے۔ **"القرآن غیر مخلوق کیف یتصرف"** یعنی قرآن کو جس طریقے سے بھی تصرف کیا جائے یعنی جو لفظ بھی اس کے ساتھ استعمال کیا جائے وہ مخلوق نہیں ہے۔

ان کا اصل مقصد یہ تھا کہ قرآن کے ساتھ مخلوق کا لفظ کسی بھی طرح استعمال نہیں کیا جا سکتا اور اسی طرح **"موهوم"** الفاظ کا استعمال بھی درست نہیں ہے، لیکن ان کے بعض معتقدین، پیروکاروں اور بعض مقتدیوں نے یہ موقف اختیار کرلیا کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک نہ صرف یہ کہ قرآن کا کلام نفسی قدیم اور غیر مخلوق ہے، بلکہ کلام لفظی بھی قدیم اور غیر مخلوق ہے۔ لہٰذا آدمی جو تلاوت کررہا ہے وہ تلاوت بھی غیر مخلوق ہے بلکہ یہاں تک کہہ دیا کہ یہ مصحف بھی غیر مخلوق ہے اور مصحف کی جلد بھی غیر مخلوق ہے اور ان سب کو قدیم قرار دینا شروع کردیا، یہاں تک کہ لوگوں نے یہ کہہ دیا کہ دنیا میں جتنے بھی مصاحف ہیں وہ سب غیر مخلوق اور قدیم ہیں، اور دلیل میں یہ بات پیش کی کہ قرآن کی تعریف کی جاتی ہے کہ: **"المحفوظ ما بین الدُّفتین"** یعنی **"ما بین دفتین"** کو قرآن کہتے ہیں۔ تو پھر دفتین بھی غیر مخلوق ہے۔ تو یہ دوسری طرف انتہا کو پہنچ گئے۔

بعض حضرات جن کو **"جهلة الحنابلة"** کہا جاتا ہے، حنابلہ کے بعض بے عقل قسم کے لوگ تھے انہوں نے یہ کہنا شروع کردیا کہ دفتین بھی مخلوق نہیں ہیں۔

علماء کو چاہئے کہ زمانہ حال سے واقف ہوں

علماء کا کام یہ ہوتا ہے کہ جس زمانہ میں جس قسم کے غلط نظریات یا عقائد پھیلے ہوں ان کی تردید کریں۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے زمانہ میں معتزلہ کی طرف سے خلق قرآن کا مسئلہ پھیلا ہوا تھا۔ لہٰذا انہوں نے سارا زور اس کی تردید پر صرف کردیا۔

امام بخاری رحمہ اللہ کے زمانہ میں معتزلہ کا مسئلہ تو تھا ہی البتہ دوسری طرف بعض حنابلہ کا مقولہ تھا جو ایک اچھا خاصہ فتنہ بن گیا تھا، لہٰذا امام بخاریؒ نے ان بعض حنابلہ کے قول کی تردید پر بڑا زور لگایا اور اس بات کو ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اہل سنت کے عقیدہ میں یہ بات داخل نہیں ہے کہ جو تلفظ بھی کیا جارہا ہے وہ بھی قدیم ہو اور جو الفاظ زبان سے ادا کئے جارہے ہیں وہ بھی قدیم ہوں اور جو لکھے جارہے ہیں وہ بھی قدیم ہوں اور دفتین بھی قدیم ہوں۔ تو اس واسطے امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ مؤقف اختیار کیا۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ جو اہل زمان سے واقف ہو وہ اعلم الناس ہے۔

چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے آخری کتاب **"كتاب الرد على الجهمية و غيرهم التوحيد"** قائم فرمائی ہے، اس میں معتزلہ کی تردید کے ساتھ ساتھ ان لوگوں کی تردید کے لئے جو تلفظ بالقرآن کو بھی قدیم کہتے ہیں، بہت سارے ابواب قائم کئے ہیں۔

لہٰذا انہوں نے جو **"أفعالنا كلها مخلوقة وألفاظنا من أفعالنا"** کا جملہ استعمال کیا اس سے بعض حنابلہ کی تردید مقصود ہے۔ اگر وہ صرف اتنا کہتے کہ لفظی بالقرآن مخلوق کہنا غلط ہے، جیسے محمد بن یحییٰ ذہلی وغیرہ کہتے تھے تو اس سے وہ حنابلہ فائدہ اٹھا سکتے تھے، جو تلفظ بالقرآن کو بھی قدیم مانتے تھے۔ لہٰذا انہوں نے ایسا جملہ استعمال کیا جس سے ان کی بھی تردید ہو اور مسلک حق پر بھی کوئی گزند نہ پہنچے۔

یہ ہے اس مسئلہ کی حقیقت جس کی وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ کو نیشاپور سے نکلنا پڑا۔ اور امام محمد بن یحییٰ ذہلی رحمہ اللہ ان کے مخالفین میں شمار ہوئے۔

امام بخاریؒ کے ابتلاء کا چوتھا واقعہ

امام بخاری رحمہ اللہ کے ابتلاء کا چوتھا واقعہ ان کی آخر حیات کا ہے۔ وہ یہ ہے کہ امام بخاریؒ آخر میں بخارا ہی میں مقیم ہوئے تو وہاں کے امیر خالد ذہلی نے امام بخاریؒ کو پیغام بھیجا کہ آپ میرے گھر پر آکر میرے بچوں کو حدیث پڑھائیے۔ امام بخاریؒ نے فرمایا کہ میں اس علم حدیث کو اس طرح ذلیل نہیں کرسکتا کہ سلاطین و امراء کے گھر پر جاکر اس کو پڑھاؤں، اگر کسی کو پڑھنا ہے تو میرا حلقۂ درس کھلا ہوا ہے، اس میں آجائے اور شامل

ہوجائے۔ لیکن میں اس حدیث کے علم کو لے کر سلاطین کے در پر جاؤں یہ مجھے گوارہ نہیں۔ یہ اس علم کی عزت اور وقعت کے خلاف ہے۔

اس نے دوسری تجویز پیش کی کہ ایسا کیجئے کہ ہمارے لئے کوئی الگ وقت مقرر کرلیں، کوئی ایسا وقت مخصوص کرلیں جس میں دوسرے طلبہ کو آنے کی اجازت نہ ہو امام بخاریؒ نے اس کو بھی منظور نہیں فرمایا۔ اور فرمایا کہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ میں لوگوں کو حصول علم سے محروم کررہا ہوں یا روک رہا ہوں۔ درحقیقت اس کا مقصد یہ تھا کہ عام طلبہ کی صف میں بیٹھ کر علم حاصل کرنے میں عار آتی تھی۔ وہ چاہتا تھا کہ میرے لئے الگ وقت مخصوص ہوجائے، امام بخاریؒ نے اس کو بھی گوارا نہیں کیا کہ جو شخص عام طلبہ کی صف میں بیٹھنے سے تکبر کرے اس کو اس طرح علم حدیث نہیں دیا جاسکتا۔ لہٰذا انہوں نے اس سے بھی انکار کردیا۔ اور جب اس کی طرف سے اصرار بڑھا تو انہوں نے کہا کہ ہاں اگر تم ایک حکم جاری کردو اور مجھے عام طلبہ کے لئے حلقۂ درس قائم کرنے سے منع کردو کہ آپ کے اوپر پابندی لگادی گئی ہے آپ عام حلقۂ درس نہیں لگا سکتے تو پھر میں اللہ تعالیٰ کے ہاں معذور ہوں گا اور اپنا حلقۂ درس چھوڑ دوں گا، پھر تم اکیلے آؤ، یہ دوسری بات ہے۔ لیکن جب تک مجھے عام حلقۂ درس قائم کرنے کی اجازت ہے اس وقت تک میں یہ نہیں کرسکتا کہ کسی کو آنے سے روک دوں۔

امام بخاری رحمہ اللہ کی یہ بات اس کو ناگوار گزری اور اس کے نتیجے میں اس نے امام بخاریؒ کے خلاف سازشیں شروع کردیں۔ ان سازشوں میں امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف بعض اوقات مختلف قسم کی باتیں منسوب کی گئیں اور بالآخر اس بات کا بہانہ تلاش کیا گیا کہ امام بخاریؒ کو بخارا سے نکال دیا جائے۔ چنانچہ ان کے خلاف مختلف قسم کے اختراعات و اتہامات اور الزامات لگا کر بالآخر امام بخاری رحمہ اللہ کو بخارا سے نکلنے کا حکم دیا۔ اگرچہ بعد میں امام بخاریؒ کی بددعا لگی اور خالد ذھلی انتہائی ذلیل ہوا اور اس کے اوپر جو خلیفہ تھا اس نے اس کو معزول کردیا اور گدھے پر بٹھا کر سارے شہر میں گھمایا گیا۔ بہرحال امام بخاریؒ بخارا سے نکلنے پر مجبور ہوگئے۔

جب بخارا سے نکلنے کا حکم ہوا تو سمرقند کے لوگوں نے امام بخاری رحمہ اللہ کو اپنے ہاں آنے کی دعوت دی کہ آپ یہاں آجائیے۔ امام بخاریؒ ان کی دعوت کے مطابق بخارا سے روانہ ہوگئے لیکن جب روانہ ہوئے تو سمرقند کے لوگوں کے اندر اختلاف پیدا ہوگیا، بعض حضرات امام بخاریؒ کو بلانے کے حامی تھے اور چاہتے تھے کہ امام بخاری رحمہ اللہ یہاں آکر مقیم ہوں، اور بعض حضرات ان کے آنے کی مخالفت کررہے تھے۔ مخالفت کرنے کی وجہ وہ اتہامات تھے جن کی بنا پر بخارا سے نکالا گیا تھا۔ اس طرح سمرقند میں جھگڑا کھڑا ہوگیا۔

امام بخاری رحمہ اللہ بخارا سے نکل چکے تھے اور سمرقند نہیں پہنچے تھے کہ ان کو اس اختلاف کی اطلاع پہنچی تو وہ سمرقند سے کچھ فاصلہ پر ''خرتنگ'' نامی ایک بستی (جس میں امام بخاریؒ کے کچھ عزیز تھے جن میں ایک رشتہ دار غالب ابن تبریز تھے) میں جاکر مقیم ہوگئے۔ بعض روایتوں میں آتا ہے کہ اس وقت امام بخاریؒ نے یہ دعا بھی

فرمائی کہ! "اللّٰھم ضاقت علیّ الأرض بما رحبت فاقبضنی الیک" کہ اے اللہ! مجھ پر زمین اپنی وسعتوں کے باوجود تنگ ہوگئی ہے، اے اللہ! مجھے اپنے پاس بلا لیجئے۔

موت کی تمنا کیوں؟

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ احادیث میں موت کی تمنا سے منع کیا گیا ہے پھر تمنا کیوں کی؟

علماء نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ موت کی تمنا اس وقت منع ہے جب تمنا دنیاوی تکلیف اور دنیاوی سبب کی وجہ سے ہو، لیکن اگر تمنا اور دعا دینی تکالیف کی وجہ سے ہو کہ میرے دین کو خطرہ اور فتنہ لاحق ہونے کا اندیشہ ہے تو پھر یہ دعا جائز ہے۔

بعض حضرات نے یہ فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ دعا اس لئے کی تھی کہ وہ سمجھتے تھے کہ اب مجھے اپنے دین کے تحفظ کے لئے دشواری پیش آرہی ہے اور کہیں میں فتنہ میں نہ مبتلا ہو جاؤں۔ اس کے بعد یہ دعا فرمائی۔

بالآخر ہوا یہ کہ امام بخاری رحمہ اللہ "خرتنگ" میں ہی اچھے خاصے بیمار ہو گئے لیکن بیمار ہونے کے بعد پھر طبیعت بہتر ہونے لگی۔ اس دوران سمرقند کے لوگوں کے درمیان جو اختلاف پیدا ہو گیا تھا وہ دور ہو گیا اور سب لوگ اس بات پر متفق ہو گئے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کو یہاں بلایا جائے۔ تو انہوں نے پیغام بھیجا کہ آپ آجایئے۔

سانحہ ارتحال

امام بخاری رحمہ اللہ نے "خرتنگ" سے سمرقند جانے کے لئے سواری منگوائی سفر کا لباس بھی پہن لیا لیکن سواری پر بیٹھتے ہی اللہ کی طرف سے داعی اجل آگیا اور سمرقند جانے سے پہلے ہی "خرتنگ" میں امام بخاری رحمہ اللہ وفات پاگئے۔ وہیں آپ کو دفن کیا گیا اور وہیں آج ان کا مزار ہے۔ یہ سمرقند سے کچھ فاصلہ پر ایک بستی ہے۔ (مجھے بھی وہاں امام بخاریؒ کے مزار پر حاضر ہونے کا موقعہ ملا اور فاتحہ پڑھنے کی سعادت نصیب ہوئی ہے)۔[۱۴]

شروع میں گزر چکا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی پیدائش ۱۹۴ھ کی ہے اور وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی اس طرح امام بخاری رحمہ اللہ کی کل عمر ۶۲ سال ہوئی، کچھ دن اوپر ہیں گویا تریسٹھواں سال شروع ہو چکا تھا۔

کسی نے امام بخاری رحمہ اللہ کی تاریخہائے وفات کو شعر میں جمع کیا ہے۔ شعر یہ ہے:

مولوده صدق و مدة عمره

فيها حميد و أنقضى فى نور

کہ ان کی ولادت کی تاریخ صدق ہے۔ صدق کے ۱۹۴ نمبر ہیں، کیونکہ "ص" کے نمبر ہیں ۹۰، اور "د" کے ۴، اور "ق" کے سو، تو کل ایک سو چورانوے ہو گئے۔ یہ ان کی تاریخ ولادت ہے۔

---

[۱۴] جہان دیدہ، ص: ۳۴۸۔

اور **"مدۃ عمرہ فیھا"** اوران کی کل عمر کی مدت دنیا کے اندر **"حمیدٌ"** کے عدد ۶۲ بنتے ہیں۔ ''ح'' کے آٹھ، ''م'' کے چالیس، ''ی'' کے دس، ''د'' کے چار، کل ملا کر ۶۲ ہو گئے۔ **"والقضی فی نور"** اور وہ گزر گئے نور میں اور **"نور"** کے اعداد ۲۵۶ ہوتے ہیں۔ ''ن'' کے پچاس، ''و'' کے چھ اور ''ر'' کے دو سو کل ہو گئے ۲۵۶ تو ۲۵۶ھ میں وفات ہوئی۔

اس طرح اللہ جل جلالہ نے فی الجملہ مدتِ عمر میں بھی نبی کریم ﷺ کی اتباع کی توفیق عطا فرمائی کیونکہ نبی کریم ﷺ کی عمر مبارک بھی ۶۳ سال تھی اور یہ ۶۳ سال میں داخل ہو چکے تھے۔ اللہ جل جلالہ نے تھوڑے سے عرصہ میں ان سے اتنی عظیم خدمات لیں، پھر دنیا سے رخصت ہو گئے۔

یہ امام بخاری رحمہ اللہ کے مختصر حالات زندگی تھے، اب امام بخاری رحمہ اللہ کے کارناموں میں سب سے بڑا کارنامہ یعنی صحیح بخاری کی تألیف ہے۔

صحیح بخاری شریف کا تعارف

یہاں کتاب کے تعارف کے ساتھ ساتھ حدیث کے مختلف مجموعوں کا بھی تعارف کیا جائے گا، صحیح بخاری کا اجمالی تعارف یہ ہے کہ کتاب کا نام ہے:

"الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول اللہ ﷺ و سننه و أیّامه" [1]

امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کتاب کا نام بہت طویل رکھا ہے۔

حدیث کے جو مجموعے ہمارے پاس محفوظ ہیں ان کی مختلف انواع ہیں۔

انواع کتب الحدیث

امام بخاری رحمہ اللہ نے اس نام میں جو پہلا لفظ استعمال کیا ہے وہ **"الجامع"** ہے۔

"الجامع"

جامع کا لفظی معنی ہے کوئی ایسی کتاب جس میں مختلف علوم وفنون کو جمع کیا گیا ہو اور اس میں مختلف موضوعات ہوں۔

لیکن بعد کے محدثین نے یہ تفصیل کی ہے کہ جامع حدیث کی اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کم از کم آٹھ موضوع سے متعلق احادیث جمع کی گئی ہوں۔ وہ آٹھ چیزیں اس شعر میں ہیں:

سِیَر آداب و تفسیر و عقائد
فتن اشراط واحکام ومناقب

۱۔ **"سِیَر"** سے مغازی مراد ہیں۔

۲۔ آداب واُسوہ یعنی، **"أدب الطعام ، أدب النوم ، أدب الشراب"** وغیرہ۔

۳۔ تفسیر یعنی قرآن کریم کی آیات کی تفسیر میں جو احادیث آئی ہیں۔

۴۔ عقائد جیسے **"کتاب الایمان"** اور **"کتاب التوحید"** وغیرہ۔

۵۔ الفتن یعنی جن فتنوں کے بارے میں نبی کریم ﷺ نے جو خبریں دی ہیں۔

۶۔ اشراط، اس سے مراد **"اشراط الساعة"** ہیں یعنی علاماتِ قیامت۔

۷۔ احکام میں **"کتاب الطھارة"** سے لے کر میراث تک سب ابواب فقہیہ آ گئے۔

---

[1] تحقیق اسمی الصحیحین واسم جامع الترمذی للشیخ عبد الفتاح ابو غدة ،ص: ۱۱ و تدوین حدیث ،ص: ۶۵

۸۔ مناقب سے مراد وہ احادیث ہیں جن میں نبی کریم ﷺ اور دیگر انبیاء علیہم السلام اور صحابہ کرام ؓ کے فضائل منقول ہیں۔

اس لئے جس کتاب میں ان آٹھ موضوعات پر مشتمل احادیث جمع کی گئی ہوں اس کتاب کو جامع کہتے ہیں۔

"جامع" کے نام سے متعدد کتابیں مشہور ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ سے پہلے بھی کتابیں تھیں، جو جامع کے نام سے مشہور تھیں جیسے: **"جامع عبدالرزاق"** جو مصنف عبدالرزاق کے نام سے مشہور ہے۔ **جامع سفیان ثوری**، ان کی کتاب کو بھی جامع کہتے ہیں۔ **جامع معمر، جامع بخاری، جامع ترمذی، جامع مسلم**، مسلم کے جامع ہونے کے بارے میں اختلاف ہوا ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ وہ بھی جامع ہے۔

"السنن"

دوسری نوع سنن ہے۔ حدیث کی وہ کتاب جسے مؤلف نے فقہی ابواب کی ترتیب پر مرتب کیا ہو یعنی طہارت، صلوٰۃ، زکوٰۃ الیٰ آخرہ جیسے سنن ابوداؤد، سنن ابن ماجہ، سنن ترمذی، سنن نسائی، سنن بیہقی، سنن دارقطنی، سنن ابومسلم کجی اور سنن سعید بن منصور، یہ سب سنن ہیں، اور انہی کو مصنف بھی کہتے ہیں۔ پہلے مصنف کہا کرتے تھے اب سنن کہتے ہیں۔ "مصنف" سنن کا دوسرا نام ہے۔ اور بعض حضرات نے "سنن" اور "مصنف" میں یہ فرق بیان فرمایا ہے کہ "سنن" میں صرف احادیثِ مرفوعہ ہوتی ہیں، الّا نادراً۔ اور "مصنف" میں احادیثِ مرفوعہ کے ساتھ احادیثِ موقوفہ ومقطوعہ بھی ہوتی ہیں۔

"المسند"

حدیث کی تیسری نوع مسند ہے، یعنی حدیث کی وہ کتابیں جو صحابہ کرام ؓ کی مرویات کی ترتیب پر ہوں یعنی حضرت ابوبکر صدیق ؓ سے جو احادیث مروی ہیں وہ ایک جگہ ہوں اور حضرت عبداللہ بن عباس ؓ سے جو احادیث مروی ہیں وہ ایک جگہ ہوں، حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ سے جو مرویات ہیں وہ ایک جگہ ہوں الخ۔ اب وہ احادیث خواہ کسی بھی باب سے تعلق رکھتی ہوں لیکن مصنف اس کو صحابہ ؓ کی ترتیب پر ذکر کرتا ہے۔ جیسے مسند امام احمد بن حنبلؒ، مسند ابوداؤد طیالسی، مسند مسدد ابن مسرہد، مسند نعیم بن حماد، یہ ساری مسانید صحابہ کرام ؓ کی ترتیب پر ہیں۔

"المعجم"

چوتھی نوع "المعجم" معجم حدیث کی اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں احادیث شیوخ کی ترتیب پر ہوں، نہ تو ابواب فقہیہ کی ترتیب ہے، اور نہ صحابہ کرام ؓ کی ترتیب ہے، بلکہ محدث نے جو احادیث اپنے شیوخ سے نقل کی ہیں ان میں سے ہر شیخ کی تمام مرویات کو ایک جگہ جمع کر دیتا ہے۔ مثلاً امام بخاریؒ کے ایک شیخ حمیدی ہیں، ایک یحییٰ بن سعید انصاری ہیں اور ایک عبداللہ بن یوسف ہیں۔ تو امام بخاریؒ نے جتنی حدیثیں حمیدی سے

سنیں وہ سب ایک جگہ جمع کردیں، جتنی حدیثیں یحییٰ بن سعید انصاری سے سنیں ایک جگہ جمع کردیں، جو عبداللہ بن یوسف سے سنیں وہ ایک جگہ جمع کردیں۔ اس کو معجم کہا جاتا ہے۔

اور عام طور سے ان معاجم میں حروف تہجی کی ترتیب سے مشائخ کی ترتیب ہوتی ہے کہ جس شیخ کا نام الف سے شروع ہو رہا ہے اس کو پہلے ذکر کریں گے اور جس کا نام باء سے شروع ہو رہا ہے، اس کو بعد میں ذکر کریں گے تو اس میں حروف تہجی کا اعتبار ہوتا ہے۔ معجم کی مثال جیسے معجم الطبرانی، طبرانی نے اپنی معجم لکھی ہے۔ **"المعجم الصغیر، المعجم الأوسط، المعجم الکبیر"** یہ تین معاجم ہیں ان میں **"المعجم الکبیر"** درحقیقت مسند ہے، کیونکہ وہ صحابہ کرام ﷺ کی ترتیب پر ہے۔

"المستدرک"

پانچویں قسم مستدرک ہے، مستدرک کے معنی ہیں کہ حدیث کی وہ کتاب جو کسی دوسری حدیث کی کتاب کو ذہن میں رکھ کر ترتیب دی جائے کہ فلاں حدیث کی کتاب میں محدث نے جن شروط کے تحت حدیثیں ذکر کی ہیں انہی شرائط کے مطابق ایسی حدیثیں ذکر کی جائیں جو اس کتاب میں نہیں ہیں۔

مثلاً امام بخاری رحمہ اللہ نے صحیح بخاری کے اندر احادیث لانے کے لئے معیار مقرر کیا ہے کہ جو حدیث اس معیار کی ہوگی ان شاء اللہ صحیح بخاری میں درج کی جائے گی۔

اب کوئی شخص یہ کرے کہ ایسی حدیثوں کو جمع کرے جو امام بخاریؒ کے اس معیار کے مطابق ہوں اور اس میں وہ شرائط پائی جاتی ہوں جو امام بخاریؒ نے ملحوظ رکھی ہیں لیکن وہ صحیح بخاری میں موجود نہیں ہیں تو ایسی احادیث جس کتاب میں جمع کی جائیں گی اس کو مستدرک علی البخاری کہیں گے۔

''استدراک'' کے معنی ہوتے ہیں کسی کمی کی تلافی کرنا، تو جو شخص ''مستدرک'' لکھتا ہے وہ اصل مصنف کی چھوڑی ہوئی حدیثوں کی تلافی کرتا ہے۔ اس واسطے اس کو ''مستدرک'' کہتے ہیں۔ جیسے **"مستدرک علی الصحیحین"** امام حاکم نے لکھی ہے۔ اس کا موضوع وہ احادیث ہیں جو صحیحین کی شرائط پر پوری اترتی ہیں لیکن صحیحین میں نہیں ہیں، چنانچہ امام حاکم مستدرک کے اندر جب کوئی حدیث ذکر کرتے ہیں تو کہتے ہیں **"هذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاه"** یہ حدیث شیخین کی شرط پر صحیح ہے لیکن دونوں میں سے اس کو کسی نے نہیں نکالا یعنی اپنی کتاب میں ذکر نہیں کیا۔ کہیں کہتے ہیں کہ **"هذا حدیث صحیح علی شرط مسلم ولم یخرجه"** کہ یہ حدیث مسلم کی شرط پر ہے لیکن مسلم نے اس کو نہیں نکالا۔

امام حاکم نے چار ضخیم جلدوں میں مستدرک لکھی ہے، مقصود تو یہی تھا کہ وہ حدیثیں جمع کریں جو شیخین کی شرائط پر پوری اترتی ہوں، اور وہاں پر موجود نہ ہوں، لیکن امام حاکم سے اس معاملے میں بہت تسامحات ہوئے

ہیں یعنی انہوں نے اس میں بہت سی وہ حدیثیں ذکر کی ہیں جو درحقیقت نہ تو بخاری کی شرط پر پوری اترتی ہیں، نہ مسلم کی شرط پر اور پھر یہ بھی کہہ دیا کہ **"صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ"** اس وجہ سے امام حاکم کا تساہل مشہور ہے۔

چنانچہ امام حاکم حدیث کے معاملے میں متساہل ہیں، جو حدیث صحیح نہیں ہوتی اس کو بھی صحیح کہہ دیتے ہیں صرف یہی نہیں بلکہ غیر صحیح کو بھی صحیح کہہ دیتے ہیں بلکہ ان کی کتاب میں ضعیف، منکر یہاں تک کہ موضوع احادیث بھی ہیں، اور موضوع احادیث کے بارے میں کہہ دیا **"ھذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین و لم یخرجاہ.**

اسی واسطے حضرات محققین امام حاکم کی تصحیح کو معتبر نہیں مانتے، کہتے ہیں کہ حاکم کا تصحیح کردینا صحیح نہیں ہے۔ البتہ اللہ ﷻ نے امام حاکم رحمہ اللہ کو ایک ایسا شخص عطا فرما دیا جس نے ان کے تسامحات اور تساہلات کو بڑی حد تک واضح کر دیا اور وہ ہیں حافظ شمس الدین ذہبی رحمہ اللہ۔

حافظ شمس الدین ذہبی رحمہ اللہ

حافظ شمس الدین ذہبی رحمہ اللہ بڑے اونچے درجے کے محدثین میں سے ہیں، بڑے نقاد اور رجال کے ماہر ہیں۔ ان کے بارے میں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا مقولہ مشہور ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر ساری دنیا کے رواۃِ حدیث کو ایک جگہ جمع کر دیا جائے اور ذہبی رحمہ اللہ کو ایک ٹیلہ پر کھڑا کر دیا جائے تو یہ اشارہ کر کر کے بتلا دیں گے کہ یہ راوی کون ہے اور کس درجے کا ہے؟

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ جب حج کے لئے گئے تو زمزم کی جگہ دعا کی تھی کہ یا اللہ مجھے ذہبی جیسا حافظہ عطا فرما دیجئے۔ انہوں نے مستدرک کی تلخیص لکھی ہے اور تلخیص کے ساتھ اس پر تنقید بھی کی ہے، یعنی امام حاکم جو حدیث بھی لائے ہیں اس کا خلاصہ خود بھی ذکر کیا ہے اور پھر بعد میں اس کے بارے میں اپنی رائے ذکر کی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں **"قال الحاکم صحیح علی شرط الشیخین قلت لا"** بعض اوقات یہ کہتے ہیں، میں نے کہا نہیں، اور اس حدیث میں فلاں عیب ہے۔ **"قال الحاکم صحیح علی شرط الشیخین قلت کلا"** میں نے کہا یہ کبھی بھی شرط شیخین پر نہیں ہو سکتی اور اس میں فلاں راوی ضعیف ہے وغیرہ۔ بعض جگہ امام ذہبی رحمہ اللہ کو غصہ بھی آجاتا ہے، جب دیکھتے ہیں کہ حاکم رحمہ اللہ نے کسی معاملے میں حد ہی کر دی ہے، تو پھر تھوڑا سا غصہ نکالنے کے لئے کوئی لفظ بھی استعمال فرما دیتے ہیں۔

امام حاکم رحمہ اللہ نے حضرت الیاس علیہ السلام کے رفع آسمانی کے متعلق حدیث ذکر کی، مشہور ہے کہ حضرت الیاس علیہ السلام کو آسمان پر اٹھایا گیا تھا۔ امام حاکم نے مستدرک میں اس کو ذکر کیا ہے، ذہبی رحمہ اللہ اس کو ذکر کرنے

کے بعد کہتے ہیں:

"قال الحاکم هذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین و لم یخرجاه، قلت کلا و اللّٰه ما کنت أظن قبل هذا الحدیث أن یبلغ الجهل بالحاکم الی أن یصحح هذا الحدیث". [۲]

یعنی اس حدیث سے پہلے مجھے یہ گمان نہیں تھا کہ حاکم کا جہل اس حد تک پہنچ جائے گا کہ اس جیسی حدیث کو بھی صحیح قرار دیں۔

غرض حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے اپنی تلخیص مستدرک میں ان تمام احادیث کی نشاندہی کر دی ہے، جہاں امام حاکم رحمہ اللہ کو ٹھوکر لگی ہے اور جہاں انہوں نے غیر صحیح کو صحیح کہا ہے۔

حیدرآباد دکن سے مستدرک کا جو نسخہ اب شائع ہوا تھا اس کے حاشیہ پر بھی ذہبیؒ کی تلخیص موجود ہے، اس سے آسانی ہو جاتی ہے کہ اوپر حاکم کی روایت کردہ حدیث ہے نیچے اس پر ذہبیؒ کا تبصرہ ہے۔ اس سے پتہ چل جاتا ہے کہ اصل حقیقت کیا ہے، چنانچہ اب محدثین، حاکم سے جب کسی حدیث کو نقل کرتے ہیں تو وہاں ساتھ ذہبیؒ کا تبصرہ بھی نقل کرتے ہیں اور لکھنا ضروری سمجھتے ہیں۔ اگر کہیں صرف **"صححه الحاکم"** لکھا ہو تو عام طور پر اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے۔ لیکن اگر اس کے ساتھ یہ جملہ بھی ہو کہ **"صححه الحاکم و أقره علیه الذهبی"** تو پھر بات پکی ہو جاتی ہے۔ یعنی حاکم نے تصحیح کی اور **"ذهبی"** نے مہر لگائی **"ذهبی"** نے بھی اس کا اقرار کر لیا۔ پھر وہ بات قابل اعتبار ہو جاتی ہے، جب تک **"اقرّه علیه الذهبی"** نہ ہو اس وقت تک **"صححه الحاکم"** کی کوئی خاص قدر و قیمت نہیں۔ تو انواع مصنفات میں سے ایک قسم مستدرک ہے، ایک قسم اور ہے جس کو مستخرج کہتے ہیں۔

"المستخرج"

مستخرج حدیث کی اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی دوسری کتاب کی احادیث کو اپنی ایسی سند سے بیان کیا جائے جس میں اس کتاب کے مصنف کا واسطہ نہ آئے، اس لئے یہ تھوڑی سی اور پیچیدہ ہے، مثلاً **"مستخرج أبو عوانة علی صحیح مسلم"** اس میں ساری وہی حدیثیں ہیں جو صحیح مسلم میں ہیں، لیکن ان احادیث کو امام ابو عوانہ نے اپنی ایسی سند سے بیان کیا ہے جس میں امام مسلم کا واسطہ موجود نہیں ہے۔ یعنی امام مسلمؒ نے جو حدیثیں ذکر کی ہیں وہ انہوں نے اپنی سند سے ذکر کیں ہیں۔

مستخرج دو ہیں: ایک ابو عوانہ کی اور دوسری ابو نعیم کی۔

---

[۲] المستدرک، ج: ۲، ص: ۶۳۷، رقم: ۴۱۱۹/۱۲۹.

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حدیث تو وہی ہے؟ تو مستخرج کا فائدہ کیا ہوتا ہے؟

جواب: اس کا فائدہ یہ ہے کہ حدیث کے متعدد طرق سامنے آجاتے ہیں، دوسرے طریق میں بعض اوقات سند میں تغیر ہوتا ہے بعض اوقات متن میں تھوڑا تغیر ہوتا ہے بعض اوقات زیادہ تغیر ہوتا ہے، امام مسلم نے اپنے شیخ سے روایت کی تھی وہ مختصر تھی اور ابو نعیم نے زیادہ تفصیل سے ذکر کی، تو اس سے احادیث کو سمجھنے میں اور ان کا مقارنہ کرنے میں مدد ملتی ہے۔

"خرج ـ یخرج" کا جو مادہ ہے اس میں محدثین کے ہاں تین لفظ ہوتے ہیں اور تینوں کے الگ الگ معنی ہیں۔

ایک **اخراج**، دوسرا **تخریج** اور تیسرا **استخراج** ہے۔

اخراج کا معنی ہوتا ہے کہ کسی حدیث کو اپنی سند سے بیان کرنا جیسے **"أخرجه البخاری"**۔

تخریج کہتے ہیں کہ کسی شخص نے کوئی حدیث بغیر حوالہ کے نقل کر دی تو اس حدیث کا حوالہ تلاش کر کے بیان کرنا کہ اس کو فلاں فلاں نے بیان کیا ہے جیسے صاحب ہدایہ عام طور سے احادیث نقل کرتے ہیں لیکن حدیث کا حوالہ نہیں دیتے کہ یہ حدیث کہاں سے لی ہے اور اس کو کس نے روایت کیا ہے لقولہ علیہ السلام کہہ کر گزر جاتے ہیں۔ اب لوگوں نے اس کی تخریج کی، یہ بتایا کہ یہ حدیث فلاں کتاب فلاں امام نے روایت کی ہے۔ تخریجات بہت ساری ہیں۔ ہدایہ، احیاء العلوم کی تخریج وغیرہ۔

استخراج کا معنی بتا دیا کہ کسی دوسرے محدث کی روایت کو اپنی ایسی سند سے روایت کرنا جس میں اس محدث کا واسطہ بیچ میں نہ آئے۔ جو لوگ اصطلاحات سے واقف نہیں ہوتے وہ اخراج کی جگہ تخریج اور تخریج کی جگہ اخراج کا استعمال کرتے ہیں، مصنفات کی چند انواع قلم بند کر دی ہیں، ان اصطلاحات پر خصوصی توجہ کی ضرورت ہے۔ ورنہ یہ بہت ساری ہیں جن کی لمبی چوڑی فہرست میں نے درس ترمذی کے مقدمے میں بیان کی ہے، ان کا ذکر اس لئے کر دیا کہ عام طور سے احادیث کے مجموعے ان میں سے کسی ایک میں داخل ہوتے ہیں، یعنی جامع، سنن، مسند، معجم، مستدرک، مستخرج۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب کا جو نام رکھا وہ **"الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول اللہ ﷺ و سننه وأيامه"** ہے۔

پہلا لفظ **"الجامع"** اس سے وہی اصطلاحی معنی مراد ہیں یعنی جو اوپر مذکور ہوئے۔

دوسرا لفظ **"الصحیح"** اس لفظ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کتاب میں صرف ان احادیث کو درج کرنا پیش نظر ہے جو **"صحیح"** کی اصطلاحی تعریف پر پوری اترتی ہوں یعنی: **"ما رواه العادل التام الضبط من غير انقطاع في الإسناد ولا علة ولا شذوذ"** ایسی کتب کو جن میں صرف

صحیح احادیث ہوں صحاح مجردہ کہا جاتا ہے اور یہ شرف بہت کم کتابوں کو حاصل ہے جن میں صحیح بخاری سرفہرست ہے۔ اس کے علاوہ صحیح مسلم اور موطأ مالک کو شرف حاصل ہے۔

تیسرا لفظ "المسند" اس سے مراد وہ مسند نہیں ہے جس میں احادیث صحابہ ﷺ کی ترتیب سے جمع کی جاتی ہیں، بلکہ مراد یہ ہے کہ اس میں تمام احادیث سند موصول کے ساتھ بیان ہوں گی، مرسل اور معضل روایات نہیں ہوں گی۔

چوتھا لفظ "المختصر" اس کا مقصد یہ ہے کہ کوئی یہ نہ سمجھ بیٹھے کہ اس کتاب میں ساری صحیح احادیث کا استیعاب کرلیا گیا ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ احادیث کا ایک انتخاب ہے۔ چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے چھ لاکھ روایات میں سے ان احادیث کا انتخاب فرمایا ہے۔

آگے تین لفظ استعمال ہوئے ہیں **"من أمور رسول الله ﷺ و سننه و أيامه"** اس میں

"امور" سے مراد قولی احادیث ہیں۔

"سنن" سے مراد فعلی احادیث ہیں۔

اور **"ایام"** سے مراد آپ ﷺ کی حیات طیبہ کے تاریخی واقعات ہیں۔

وجہ تالیف

امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ کتاب کس داعیہ کے تحت لکھی؟

اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا زمانہ تیسری صدی ہجری کا ابتدائی زمانہ ہے جبکہ نبی کریم ﷺ کے وصال کو دو صدیاں گزر چکی تھیں۔

نبی کریم ﷺ کے وصال کے بعد احادیث کی تدوین اور کتابت بڑے پیانے پر نہیں ہوئی، بڑے پیانے پر اس لئے کہا کہ یہ کہنا غلط ہوگا کہ بالکل نہیں ہوئی، کیونکہ بہت سارے صحابہ ﷺ وتابعینؒ کے پاس احادیث تحریری شکل میں موجود اور محفوظ تھیں، لیکن ان کو جمع کرنے اور تدوین کا باقاعدہ اہتمام جس کے نتیجے میں حدیث کے بڑے مجموعے تیار ہوں، ابتداء عہد صحابہ ﷺ میں نہیں ہوا، اس لئے کہ حضور اقدس ﷺ نے شروع میں کتابتِ حدیث سے منع بھی فرمایا تھا، اس خطرہ کے پیش نظر کہ قرآن وحدیث ملتبس نہ ہو جائیں اس کی تفصیل ان شاء اللہ آگے آئے گی۔ اس دور میں اگرچہ انفرادی طور پر کچھ مجموعے موجود تھے لیکن احادیث کا کوئی بڑا مجموعہ تیار نہیں ہوا تھا، حضرات صحابہ ﷺ وتابعینؒ نے اپنے حافظہ کے ذریعے خود بھی احادیث کو یاد رکھا اور آگے اس کی تبلیغ وتدریس بھی فرمائی۔

کچھ عرصہ گزرنے کے بعد قرآن کریم کے مختلف نسخے باقاعدہ سرکاری انتظام میں محفوظ کردیئے گئے اور

حضرت عثمان ﷺ نے عالم اسلام کے مختلف حصوں میں پہنچا دیئے تو قرآن وحدیث کے التباس کا اندیشہ ختم ہو گیا۔

جب اسلام چاردانگ عالم میں پھیلنا شروع ہوا، اوران حصوں میں بھی گیا جہاں لوگوں کے پاس علم نہیں تھا اوراس میں باطل اور گمراہ فرقے بھی پیدا ہوئے، کہیں رافضی پیدا ہوئے، کہیں خارجی اور کہیں سبائی پیدا ہوئے، توان فرقوں کے پیدا ہونے کے نتیجے میں غلط سلط باتیں بھی نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب کرنے کا سلسلہ شروع ہوا، اس مرحلہ پرضرورت محسوس ہوئی کہ باقاعدہ احادیث کی تدوین کی جائے اور باقاعدہ مجموعے مقرر کئے جائیں۔

آغازِ تالیف حدیث

چنانچہ تابعین کے دور میں تالیف کا آغاز ہوا اور حدیث کی کتابیں لکھی جانے لگیں۔ ہمارے علم کے مطابق سب سے پہلے جن لوگوں نے حدیث کی کتابیں اور مجموعے تیار کئے ہیں ان میں امام **"عامر بن شراحیل الشعبی"** ہیں، جن کی **"کتاب الابواب للشعبی"** مشہور ہے اور مکحول جن کی سنن مشہور ہے اور ربیع بن صبیح جنہوں نے ابواب پر کتاب لکھی ہے۔ اسی طرح عبدالرزاق بن ہمام کی مصنف عبدالرزاق اور پھر آخر (بعد) میں مؤطا امام مالکؒ ہے۔ یہ سب کتابیں ابواب کی ترتیب پر پہلے وجود میں آچکی تھیں، گویا یہ سنن یا مصنف تھیں، بعد میں لوگوں نے صحابہ کرام ﷺ کی ترتیب پر مسانید لکھیں، جن میں مسند نعیم ابن حماد، مسند مسدد بن مسرھد، مسند امام احمد بن حنبل، مسند امام ابوداؤد طیالسی، اور بہت سی مسانید ہیں، خلاصہ یہ کہ سب پہلے سنن کی ترتیب پر پھر مسند کی ترتیب پر کتابیں لکھی جاتی رہیں۔

بعد میں امام بخاری رحمہ اللہ تشریف لائے ان کی کتابیں لوگوں میں مشہور ومعروف تھیں لیکن ان کی کتابوں میں دو باتیں تھیں:

پہلی بات

یہ کہ ان میں احادیث مرفوعہ اور موقوفہ ملی جلی تھیں گویا دونوں کے مخلوط مجموعے تھے، اس میں حضور اقدس ﷺ کے اقوال وافعال بھی آرہے ہیں اور صحابہ ﷺ وتابعینؒ کے اقوال وافعال بھی آرہے ہیں، جیسا کہ موطأ میں جہاں مرفوع حدیثیں ہیں وہاں بہت بڑا ذخیرہ موقوفات کا بھی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی ایک کتاب **"کتاب الآثار"** ہے اس میں مرفوع حدیثیں بھی ہیں اور موقوف بھی ہیں۔ مصنف عبدالرزاق اور مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی اسی طرز پر ہے۔

دوسری بات

یہ کہ ان میں سے اکثر وہ کتابیں ہیں جن میں احادیث کی صحت کا اہتمام نہیں ہے، صرف ایک موطأ امام مالکؒ ہے، جس میں امام مالکؒ نے صحت کا اہتمام فرمایا ہے۔ جتنی کتابیں اس دور میں تالیف ہوئیں جن کا ذکر ہوا ان میں اس بات کا التزام نہیں ہے کہ وہی حدیث لائی جائے جو صحیح ہو، لہٰذا ان میں صحیح احادیث بھی ہیں، حسن، ضعیف اور منکر بھی ہیں۔

اسحاق بن راہویہؒ جو امام بخاریؒ کے اساتذہ میں سے ہیں جن کو اسحاق بن ابراہیم بھی کہتے ہیں، انہوں نے خود ایک مسند لکھی تھی جس کا نام انہوں نے مسند اسحاق بن راہویہ رکھا تھا، اس کے کچھ حصے اب چھپ بھی گئے ہیں۔

ایک دن امام بخاری رحمہ اللہ اسحاق بن راہویہ کی مجلس میں بیٹھے تھے تو امام اسحاق بن راہویہ نے ان کی موجودگی میں اس خواہش کا اظہار کیا کہ دل یوں چاہتا ہے کہ کوئی ایسی کتاب لکھے جس میں صرف صحیح احادیث ہوں اور وہ صرف صحیح حدیثیں اور مرفوعات ہوں، اب تک جتنی کتابیں تھیں ان میں اول تو صحیح، مرفوع اور موقوف ملی جلی تھیں۔ صرف موطأ ایسی ہے کہ اس میں صحیح اور موقوف ملی ہوئی تھیں۔

سببِ تالیف

امام بخاری رحمہ اللہ کے دل کو یہ بات اچھی لگی اور دل میں داعیہ پیدا ہوا کہ امام اسحاق بن راہویہؒ کی اس خواہش کو میں ایسی کتاب کی تالیف کے ذریعہ پورا کروں۔[۳]

اشارہ غیبی بذریعہ خواب

ابھی یہ ارادہ پیدا ہی ہوا تھا کہ ایک دن امام بخاریؒ نے خواب میں نبی کریم ﷺ کی زیارت کی اور خواب میں دیکھا کہ رسول کریم ﷺ تشریف فرما ہیں اور امام بخاریؒ نے اپنے آپ کو دیکھا کہ وہ حضور اکرم ﷺ کے چہرۂ انور کے سامنے پنکھا جھل رہے ہیں۔ اس انداز سے پنکھا جھل رہے ہیں کہ جیسے کوئی شخص کسی انسان کے چہرے پر آنے والی مکھیوں کو پنکھے کے ذریعہ دور کر رہا ہو۔ یہ خواب دیکھا اور اس کی تعبیر واضح تھی کہ اللہ ﷻ نے امام بخاری رحمہ اللہ کو اس کام کے لئے منتخب فرمایا کہ وہ رسول کریم ﷺ کی طرف منسوب ہونے والی باتوں میں صحیح اور غیر صحیح کے درمیان فرق کریں، اور جو لوگ رسول کریم ﷺ کی طرف غلط باتیں منسوب کر رہے ہیں ان کو دفع کریں، اور

---

۳ والسبب فی ذلک ما رواه عنه ابراهيم بن معقل النسفی قال : كنا عنداسحاق بن راهويه فقال: لو جمعتم كتابا مختصرا لصحيح سنة النبی ،قال: فوقع ذلک فی قلبی، فاخذت فی جمع الجامع الصحيح . (فی تدريب الروای فی شرح تقريب النووی ، ج: ۱ ص: ۷۰-۷۱ وتاريخ بغداد، ج: ۲ ص: ۱۴.

سرورِ دو عالم ﷺ کی سنت کا دفاع کریں۔ اس خواب سے جو سابق ارادہ تھا اس کی مزید توثیق ہوگئی اور پھر امام بخاریؒ نے یہ کتاب تالیف فرمانی شروع کی اور تقریباً ۱۶ سال میں یہ کتاب مکمل کرلی۔ [۴]

مقام تألیف

اس میں روایتیں بظاہر متعارض نظر آتی ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ کتاب کس جگہ لکھی۔ بعض روایتوں میں آتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں لکھی، بعض میں آتا ہے کہ مدینہ منورہ میں لکھی، بعض میں آتا ہے بخارا میں، اس طرح مختلف روایتیں ہیں۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس کی تالیف عرصہ دراز تک جاری رہی کچھ حصہ کہیں لکھا اور کچھ حصہ کہیں۔ مختلف بلاد و اماکن میں اس کی تالیف جاری رہی۔ البتہ ابتداء مسجد حرام میں ہوئی۔ تبییض و تراجم وضع کرنے کا کام خاص طور سے مدینہ منورہ میں مکمل فرمایا۔ یہ بات زیادہ صحیح ہے۔ لیکن پورے اطمینان اور یقین کے ساتھ نہیں بتائی جاسکتی کہ کتنا حصہ کس جگہ تالیف کیا، خود امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نے چھ لاکھ حدیثوں میں سے ان صحیح احادیث کا انتخاب کیا اور ہر طرح سے روایتوں کو تنقید اور تنقیح کی چھلنیوں سے گذار کر اس کتاب کی تالیف کی۔

طریق تالیف

امام بخاری رحمہ اللہ نے فنی اعتبار سے حدیث کو پرکھنے کے تمام ذرائع استعمال کرنے کے بعد صرف ان فنی ذرائع پر اکتفا نہیں کیا، آپ فرماتے ہیں کہ میں نے ہر حدیث پر دو دو رکعت پڑھی اور استخارہ کیا کہ آیا یہ حدیث اس کتاب میں لکھوں یا نہ لکھوں، اس تمام جستجو کے بعد جس حدیث کے بارے میں مکمل اطمینان ہوگیا کہ یہ صحیح ہے تب میں نے وہ اس کتاب میں درج کی۔ [۵]

"أصح الكتب" کا لقب

اللہ ﷻ نے ان کی جد و جہد، فنی مہارت و علمی استعداد اور ان کے اخلاص اور رجوع الی اللہ کی برکت سے اس کتاب کو یہ مقام عطا فرمایا کہ جب منظر عام پر آئی تو اہل علم نے اس کو **"أصح الكتب بعد كتاب الله"** قرار دیا۔ اور یہ لقب محض عقیدت اور محبت میں نہیں دیا گیا بلکہ اس دور کے اور اس دور کے بعد کے محدثین ونقاد حدیث نے خوردبین کی طرح ایک ایک روایت کا جائزہ لیا، سند کو پرکھا، متن کو جانچا اور سب کچھ کرنے کے بعد پھر **"أصح الكتب بعد كتاب الله"** کا لقب دیا۔

---

۴ في تدريب الرواي في شرح تقريب النووي، ج: ۱ ص: ۷۱.

۵ ذكره الحافظ ابن حجرؒ عن الفربري و عمر بن محمد البجيري في هدى الساري، ص: ۴۸۹.

معاصر علماء کا اعتراف

امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب کی تالیف سے فارغ ہو کر اسے اپنے اساتذۂ کرام حضرت امام احمد بن حنبل، حضرت علی بن مدینی اور یحییٰ بن معین رحمہم اللہ کی خدمت میں پیش کیا، یہ حضرات علم وفن حدیث کے ایک درخشاں ستارے تھے، ان حضرات نے پوری کتاب کو بنظر عمیق پڑھنے کے بعد صرف چار حدیثوں کے علاوہ پوری کتاب کی احادیث کو صحیح قرار دیا۔

جب امام بخاری رحمہ اللہ اور ان کے اساتذہ میں چار احادیث کے بارے میں اختلاف پیدا ہو گیا، تو بعض حضرات محدثین مثلاً امام عقیلیؒ نے دونوں فریقوں کے دلائل کا جائزہ لیا اور دلائل کا جائزہ لینے کے بعد یہ فیصلہ کیا کہ اس اختلاف میں امام بخاریؒ کی رائے زیادہ وزنی اور زیادہ قابل قبول ہے گویا کہ وہ چار حدیثیں بھی صحت سے خارج نہیں ہیں۔[۶]

صحیحین سے متعلق دارقطنی وابن حجرؒ کی آراء

جس طرح کبار حضرات محدثین نے خوردبین لگا لگا کر بخاری کی روایات کو جانچا اور پرکھا اسی طرح امام دارقطنی رحمہ اللہ تعالیٰ جو امام بخاریؒ سے کافی بعد میں آئے۔ انہوں نے صحیح بخاری ومسلم پر ایک کتاب لکھی جس کا نام **"التتبع علی الصحیحین"** ہے انہوں نے ڈھائی سو کے قریب حدیثیں بخاری اور مسلم سے نکال کر یہ بتایا ہے کہ ان حدیثوں میں فلاں فلاں علتیں پائی جاتی ہیں۔ گویا یہ خیال ظاہر کیا کہ اگر صحیحین کی حدیث میں کسی حدیث کو ضعیف یا متکلم فیہ کہا جا سکتا ہے وہ ڈھائی سو ہیں۔

ان ڈھائی سو احادیث میں سے اسّی حدیثیں بخاری کی ہیں اور ایک سو ساٹھ مسلم کی ہیں۔

لیکن امام دارقطنی رحمہ اللہ کے بعد جو لوگ آئے انہوں نے دارقطنی کے دلائل اور ان کے اعتراضات کا اچھی طرح تعاقب کیا۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے **"فتح الباری"** کے مقدمہ میں ایک پوری فصل **"دارقطنی"** کے **"تتبع علی الصحیحین"** پر تبصرے کے لئے مخصوص فرمائی ہے، اور اس میں **"دارقطنی"** کے اعتراضات کا تفصیل سے جائزہ لیا، اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے کہ **"دارقطنی"** کے وہ اعتراضات درست نہیں ہیں، صرف ایک مقام ایسا ہے جہاں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ امام دارقطنی رحمہ اللہ کے اعتراض کا کوئی شافی جواب نہیں دے سکے۔ باقی زیادہ تر مقامات پر انہوں نے یہی فیصلہ کیا کہ **"دارقطنی"** کے اعتراضات وزنی نہیں ہیں۔

---

۶ ھدی الساری، ص: ۷.

اخذ حدیث میں امام بخاریؒ کا ذوق

حقیقی بات یہ ہے کہ بعض اوقات لوگ امام بخاری رحمہ اللہ کے اخذ حدیث کے ذوق کو نہیں پہنچ پاتے یعنی امام بخاری رحمہ اللہ کوئی حدیث جس وجہ سے اپنی کتاب میں لے کر آتے ہیں اس وجہ کی تہہ تک نہیں پہنچ پاتے۔ مثلاً امام بخاریؒ ایک حدیث لے کر آئے ہیں اس میں ایک آدمی ہے جو سلیمان بن بلال ہے اگر رجال کی کتابوں میں دیکھیں تو سلیمان بن بلال کے حالات میں نظر آئے گا کہ وہ متکلم فیہ راوی ہے۔ بہت سے محدثین نے ان پر کلام کیا ہے، اس کلام کی وجہ سے دل میں خیال پیدا ہوا کہ امام بخاریؒ کی یہ روایت متکلم فیہ ہے۔ لیکن امام بخاریؒ اس وقت لاتے ہیں کہ اس خاص حدیث کے بارے میں ان کو یقین ہو گیا کہ سلیمان بن بلال جو روایت لائے ہیں وہ درست ہے۔ یعنی دوسرے شواہد، قرائن اور دلائل کی روشنی میں امام بخاریؒ مطمئن ہو گئے کہ یہ روایت صحیح لے کر آئے ہیں۔

بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک ہی راوی ہے، ایک ہی استاذ سے اس کی روایتیں مقبول ہیں دوسرے استاذ سے مقبول نہیں، تو امام بخاریؒ صرف اس استاذ سے روایتیں نقل کریں گے جس سے اس کی روایتیں مقبول ہیں۔ دیکھنے والا سمجھے گا کہ متکلم فیہ راوی کی روایت لے کر آئے ہیں۔ اس لئے امام بخاریؒ کے ذوق اور مدارک کو سمجھنا کوئی آسان کام نہیں ہے۔

اس لئے حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے اس فصل کے اندر ایک ایک مسئلے کا مفصل جائزہ لیا کہ صحیح بخاری کی تمام حدیثیں صحیح ہیں، اکا دکا مقام پر حافظ ابن حجرؒ کی بحث کمزور نظر آتی ہے اور ان کا جواب شافی معلوم نہیں ہوتا لیکن وہ جگہیں بہت کم ہیں۔

بخاری شریف کی وجوہ فوقیت

اس تمام ترچھان بین، تحقیق وتفتیش کے بعد امت اس نتیجے پر پہنچی کہ صحیح بخاری **"أصح الكتب بعد كتاب الله"** ہے۔ اس میں تھوڑا سا کلام ہوا ہے کہ موطأ زیادہ صحیح ہے یا بخاری، کیونکہ جب تک بخاری وجود میں نہیں آئی اس وقت تک موطأ کو یہ لقب دیا جاتا تھا کہ موطأ امام مالکؒ **"أصح الكتب بعد كتاب الله"** ہے۔ اب صحیح بخاری کو دیا جانے لگا تو موطأ اور صحیح بخاری میں کیا فرق ہے؟

اس کے جواب میں محدثین حضرات فرماتے ہیں کہ موطأ پر **"أصح الكتب بعد كتاب الله"** کا اطلاق بخاری کے ظاہر ہونے سے پہلے کیا گیا تھا اور وہ بڑی حد تک صحیح تھا لیکن بخاری کے وجود میں آجانے کے بعد یہ مقام صحیح بخاری کو حاصل ہوا اور اگرچہ یہ بات موطأ کے بارے میں بھی صحیح ہے کہ اس کے اندر جو احادیث مرفوعہ ہیں وہ سب کی سب صحیح ہیں۔ لیکن اس کے باوجود بخاری کی کتاب کو موطأ پر کئی وجہ سے فوقیت حاصل ہے۔

پہلی وجہ

پہلی وجہ فوقیت یہ ہے کہ صحیح بخاری کی احادیث مرفوعہ کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ موطأ میں احادیث مرفوعہ بہت کم ہیں۔

دوسری وجہ

دوسری وجہ فوقیت یہ ہے کہ موطأ امام مالکؒ میں احادیث مرفوعہ اور موقوفہ دونوں موجود ہیں۔ اور صحیح بخاری میں اصل کتاب کے اندر احادیث مرفوعہ ہی بیان ہوئی ہیں جبکہ احادیث موقوفہ بہت کم ہیں۔

تیسری وجہ

مراسیل اور منقطعات کے حجت ہونے کے بارے میں علماء حدیث کا آپس میں اختلاف ہے، یہ بات تمام حضرات کے نزدیک مسلم ہے کہ موصول کو مرسل پر فوقیت حاصل ہے بنسبت مرسل کے، امام شافعی رحمہ اللہ سے پہلے محدثین حضرات، امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ سب حضرات مرسل کو حجت مانتے تھے، بشرطیکہ روایت کرنے والا بصیغہ جزم روایت کرے اور اس میں کوئی وجہ تردید بھی نہ ہو، امام مالک رحمہ اللہ بھی حجت ماننے والے گروہ کے ساتھ ہیں۔

جبکہ امام بخاری رحمہ اللہ مرسلات کو حجت نہیں مانتے اور انقطاع ان کے نزدیک ایسا عیب ہے جس کی وجہ سے حدیث صحت کے مرتبہ سے گر جاتی ہے، لہٰذا انہوں نے اپنی کتاب میں منقطعات اور مراسیل سے اجتناب کیا ہے۔ اس وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ کی کتاب کو امام مالک رحمہ اللہ کی کتاب پر فوقیت حاصل ہے۔

یہ تین وجوہ ہیں جن کی وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ کی کتاب کو موطأ سے بالاتر سمجھا گیا اور یہ لقب **"اصح الکتب بعد کتاب اللہ"** دیا گیا، البتہ بعض محدثین سے یہ منقول ہے کہ انہوں نے صحیح مسلم کو صحیح بخاری پر فوقیت دی ہے۔

صحیحین کا مرتبہ علماء مغاربہ کی نظر میں

بعض اہل مغاربہ (اندلس، مراکش، الجزائر اور لیبیا کے رہنے والوں) نے صحیح مسلم کو صحیح بخاری پر جو فوقیت دی ہے، اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ انہوں نے مسلم کو صحت کے اعتبار سے بخاری پر فوقیت دی ہے، بلکہ دیگر دو وجہ سے مسلم کو بہتر قرار دیا ہے:

ایک وجہ: یہ ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب کو مرفوعات کے لئے خاص کیا ہے۔ اس طرح کہ

مقدمہ کے بعد سب حدیثیں مرفوع ہیں، یعنی ایک دو احادیث کو چھوڑ کر باقی سب مرفوعات ہیں۔

بخلاف امام بخاری رحمہ اللہ کے، وہ اگرچہ اصل کتاب میں تو مرفوع احادیث ہی لے کر آتے ہیں لیکن ترجمۃ الباب میں ان کے ہاں تعلیقات بہت ہیں۔ اسی طرح تراجم کے ذیل میں احادیثِ موقوفہ اور مقطوعہ بھی بہت ہیں، یعنی مرفوعات پر اصل کتاب میں اکتفاء کیا ہے، وہ **"ممحض للمرفوعات"** ہے۔ الا ماشاء اللہ۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ کی ترتیب بڑی اچھی اور آسان ہے، وہ ایک باب کی تمام احادیث کو اس کے تمام طرق و اسانید کے ساتھ یکجا کر دیتے ہیں، ایسا نہیں کرتے کہ ایک طریق ایک جگہ، دوسرا طریق دوسری جگہ۔ لہٰذا مسلم میں حدیث تلاش کرنا اور اس لحاظ سے استفادہ بھی آسان ہے کہ حدیث کے تمام طرق یکجا مل جاتے ہیں، آدمی آسانی سے سمجھ جاتا ہے کہ اس حدیث میں کیا کیا الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔

بخلاف امام بخاری رحمہ اللہ کے کہ وہ ایک حدیث کا ایک طریق اگر کتاب الطہارۃ میں لاتے ہیں تو دوسرا طریق طلاق میں لائیں گے، تیسرا نکاح میں، چوتھا ایمان میں لائیں گے وغیرہ وغیرہ۔ ایک ہی حدیث کے مختلف طریق کو امام بخاریؒ نے مختلف جگہوں پر بکھیرا ہے۔ اس لئے کہ امام بخاریؒ کا مقصد احادیث سے احکامات کا استنباط ہے، لہٰذا اگر ایمان کا مسئلہ مستنبط ہو رہا ہے تو وہ حدیث کو کتاب الایمان میں لائیں گے اور اس سے جہاد کا مسئلہ مستنبط ہو رہا ہے تو کتاب الجہاد میں لائیں گے، اور اس معاملے میں امام بخاریؒ کے مدارک اتنے دقیق ہیں کہ بسا اوقات انسان حیران رہ جاتا ہے کہ یہاں پر اس حدیث کو لانے کا کیا مقصد ہے؟

صحیحِ بخاری میں دقائق کی مثال

اس بات کو ایک مثال سے واضح کرتا ہوں کہ حضرت ضباعۃ بنت زبیر رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ جب انہوں نے حج کا ارادہ کیا تو حضور نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں، یہ اکثر بیمار رہتی تھیں، اور عرض کیا کہ میں حج پر جانا چاہتی ہوں، لیکن ساتھ یہ اندیشہ بھی ہے کہ احرام باندھنے کے بعد اگر بیماری کی وجہ سے سفر جاری نہ رکھ سکوں تو پھر احرام سے کیسے نکلوں گی؟

تو انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! کیا میں ایسا کروں کہ احرام باندھتے وقت کوئی شرط لگا لوں کہ اگر میں بیمار ہوگئی تو احرام کھول دوں گی؟ آپ ﷺ نے اجازت دی کہ ہاں شرط لگا لو، انہوں نے پوچھا کہ اس کا کیا طریقہ ہوگا؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا **"اللّٰهم محلي من الأرض حيث يحتبس"** کہو، یہ حدیث ہے۔ اس پر بحث **"كتاب الحج"** میں آئے گی انشاء اللہ، اس حدیث کا تعلق **"كتاب الحج"** سے ہے اور اس کا ذکر **"اضطراب في الحج، احصار في الحج"** وغیرہ میں بھی آ سکتا ہے۔ لیکن امام بخاریؒ نے **"كتاب الحج"** میں اس کو کہیں بھی ذکر نہیں کیا، اب ظاہر ہے کہ جو شخص حضرت ضباعہ بنت زبیر رضی اللہ عنہا کی حدیث

تلاش کرنا چاہے گا تو سب سے پہلے **"کتاب الحج"** میں تلاش کرے گا اور پوری **"کتاب الحج"** کا چکر لگانے کے باوجود یہ نہیں ملی، کہہ دے گا کہ یہ حدیث بخاری میں نہیں ہے۔ چنانچہ بہت سے حضرات نے کہہ دیا کہ حضرت ضباعہ بنت زبیر رضی اللہ عنہا کی حدیث بخاری میں نہیں ہے۔ اس لئے کہ **"کتاب الحج"** میں نہیں ملی، امام بخاریؒ اس کو **"کتاب الحج"** میں لانے کے بجائے **"کتاب النکاح"** کے **"باب الکفو"** میں لائے ہیں، اور اس پر ترجمۃ الباب قائم کیا ہے **"باب الاکفاء فی الدین"** کہ اصلاً کفائت دین میں ہوتی ہے، نسبت کی کفائت بعد کی بات ہے۔

اب بظاہر اس سے کوئی جوڑ اور مناسبت نہیں ہے اور جہاں اصل جوڑ تھا وہاں ذکر نہیں کیا، اس لئے کہ امام بخاریؒ اشتراط فی الحج کے قائل نہیں ہیں، حنفیہ بھی اشتراط فی الحج کے قائل نہیں ہیں۔ اس لئے اگر وہاں لاتے تو اشتراط کے باب میں لاتے اس سے گویا اشتراط کے مذہب کی توثیق ہو جاتی۔

"کفو" میں کیوں لائے؟ اس لئے کہ ضباعۃ بنت زبیر رضی اللہ عنہا کی حدیث کے آخر میں ایک فقرہ ہے کہ ضباعۃ بنت زبیرؓ مقداد ابن الاسود کے نکاح میں تھیں۔ تو ضباعۃ بنت زبیر کا قبیلہ کوئی اور تھا اور مقداد بن الاسود کا قبیلہ کوئی اور تھا۔

وہاں یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اگرچہ نسب کے اعتبار سے دونوں میں کفائت نہیں تھی لیکن "دین کی کفائت کی وجہ سے یہ نکاح ہوا تھا" اس جملے کی وجہ سے **"کتاب الحج"** میں ذکر کرنے کے بجائے **"باب الاکفاء فی الدین"** میں ذکر کیا، یہ ایک مثال ہے۔ ایسی بہت ساری مثالیں بخاری کے اندر آپ خود دیکھیں گے، لیکن یہ ایک مستقل موضوع ہے جس کی بحث آگے آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

اب جو شخص حدیث تلاش کرنا چاہتا ہے اس کے لئے دشواری پیش آتی ہے وہ اگر یہ دیکھنا چاہے کہ بخاری میں یہ حدیث مختلف طریقوں سے آئی ہے تو اس کو ایک جگہ نہیں ملے گی بلکہ اس کو بہت ورق گردانی کرنی پڑے گی۔

اس واسطے مغاربہ نے کہا کہ صحیح مسلم کا اُسلوب سہل ہے بایں معنی کہ اس میں سارے طرق یکجا مل جاتے ہیں اور دشواری اٹھانی نہیں پڑتی، تو ان کے کہنے کا منشاء یہ نہیں ہے کہ مسلم زیادہ صحیح ہے بہ نسبت بخاری کے بلکہ ان کے کہنے کا منشاء یہ ہے کہ اس سے استفادہ آسان ہے۔ البتہ ایک بزرگ ایسے گزرے ہیں جن کا یہ مقولہ مشہور ہے کہ جس مقولے نے ان کی طرف یہ بات منسوب کی کہ گویا انہوں نے مسلم کو بخاری پر صحت کے لحاظ سے ترجیح دی ہے، اور وہ ابوعلی نیشاپوری ہیں جن کا یہ جملہ مشہور ہے کہ **"ماتحت أدیم السماء کتاب اصح من کتاب مسلم"** کہ اس آسمان کے نیچے کوئی بھی کتاب مسلم سے زیادہ صحیح نہیں ہے۔ یہ جملہ مشہور ہے۔

لوگ اس کا لازمی مطلب یہی سمجھتے ہیں کہ انہوں نے مسلم کو بخاری پر ترجیح دی ورنہ آسمان کے نیچے بخاری موجود ہے تو پھر ان کا یہ کہنا کہ آسمان کے نیچے مسلم کی کتاب کے علاوہ کوئی کتاب نہیں ہے، اس کے سوا کوئی

اور مطلب نہیں کہ انہوں نے صحت کے اعتبار سے بھی مسلم کو بخاری پر ترجیح دی۔ چنانچہ اس فقرے کی تشریح وتوضیح وتعبیر اور اس پر ردوقدح حضراتِ محدثین کے ہاں بہت لمبی چوڑی ہوتی رہی۔ کسی نے ان کی تاویل کی تو کسی نے ان کی تردید بھی کی ہے۔

"أصح" کی تاویل وتردید

تاویل کرنے والوں نے کہا ہے کہ انہوں نے ''اصح'' اس لئے کہا کہ بخاری کے اندر موقوفات بھی ہیں اور امام بخاری رحمہ اللہ تعلیقات بھی نقل کرتے ہیں۔ احادیث موقوفہ کو ترجمۃ الباب میں جہاں صحت کا اہتمام بھی نہیں ان میں بعض حسن بھی اور اکا دکا ضعیف بھی ہیں۔ جن پر امام بخاریؒ نے تنبیہ بھی کی ہے۔ تو اگرچہ احادیث مرفوعہ میں تو صحت کا پورا التزام ہے لیکن احادیث موقوفہ تعلیقاً امام بخاریؒ ترجمۃ الباب میں ذکر کرتے ہیں، ان میں صحت کا پورا التزام نہیں۔ کہیں کہیں غیر صحیح یا حسن بھی آجاتی ہیں، جس کی تفصیل ان شاء اللہ تعالیٰ آگے آئے گی۔ لیکن امام مسلم رحمہ اللہ کے نزدیک تعلیق کا کوئی باب ہی نہیں ہے۔ ان کی پوری کتاب میں خطبہ کے بعد سے لے کر سب احادیث صحیح ہیں۔ کسی حدیث پر آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ ضعیف یا حسن ہے۔ بخلاف بخاری کے، کیونکہ ان کے تراجم کے اندر احادیث حسن بھی آتی ہیں۔ اس لحاظ سے انہوں نے اس کو اصح کہا ورنہ جہاں تک اصل کتاب کا تعلق ہے اس میں امام بخاریؒ کی جو احادیث مسندہ ہیں وہ یقیناً مسلم کی احادیث مسندہ پر فوقیت رکھتی ہیں۔ یہی تاویل ہے۔

بعض حضرات نے تردید کی ہے کہ ابو علی نیشاپوریؒ نے صحیح غور نہیں کیا اگر غور کرتے تو یہ بات نہ کہتے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ بخاری اور مسلم کی بہت سی حدیثیں اور بہت سے رجال مشترک ہیں۔ ایک راوی سے بخاری بھی روایت کرتے ہیں اور امام مسلم بھی روایت کرتے ہیں۔ لیکن کچھ رجال ایسے ہیں کہ انہیں بخاری رحمہ اللہ نے تو لیا ہے اور مسلم رحمہ اللہ نے نہیں لیا اور کچھ رجال ایسے ہیں جن سے مسلمؒ نے تو لیا ہے لیکن بخاریؒ نے نہیں لیا۔

متکلم فیہ راویوں کی تعداد

جن رجال سے امام بخاری رحمہ اللہ نے لیا اور امام مسلم رحمہ اللہ نے نہیں لیا ہے ان کی تعداد کل چار سو تیس کے لگ بھگ ہے اور وہ رجال جن سے امام مسلم رحمہ اللہ نے احادیث روایت کی اور امام بخاری رحمہ اللہ نے نہیں کی ان کی تعداد ساڑھے چھ سو کے قریب ہیں۔

پھر جن رجال سے امام بخاریؒ نے احادیث نکالیں اور امام مسلمؒ نے نہیں نکالیں ان میں متکلم فیہ راویوں کی تعداد کل اسی ہے، اور جن رجال سے امام مسلمؒ نے نکالیں اور امام بخاریؒ نے نہیں نکالیں ان میں متکلم فیہ راویوں کی تعداد ایک سو ساٹھ ہے۔ گویا پوری دوگنی تعداد ہے۔ تو اس سے پتہ لگا کہ امام بخاریؒ کے ہاں رجال

کے انتخاب میں احتیاط کا معیار بہ نسبت امام مسلمؒ کے زیادہ بلند ہے۔ اس سے بخاری کی فوقیت معلوم ہوتی ہے۔

صحیح بخاری شریف

صحیح بخاری کو **"اصح الکتب بعد کتاب اللّٰہ"** قرار دیا گیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ حدیث کے جتنے مجموعے معروف اور مشہور ہیں ان میں صحیح بخاری کا مقام صحت کے اعتبار سے سب سے اونچا ہے۔

اس میں دو کتابیں ایسی تھیں جن کے بارے میں خیال ہوسکتا تھا کہ شاید وہ بخاری سے زیادہ اُصح ہیں یا کم از کم اس کے ہم پلہ ہیں۔

(۱) موطأ امام مالکؒ (۲) صحیح مسلم شریف۔

موطأ امام مالکؒ کے متعلق تفصیل سے بیان کردیا گیا ہے کہ اپنے دور میں اس کو **"اصح الکتب بعد کتاب اللّٰہ"** کہا جاتا تھا، لیکن صحیح بخاری کے بعد یہ لقب صحیح بخاری ہی کے لئے مخصوص ہوا، کیونکہ صحیح بخاری کو کئی لحاظ سے موطأ امام مالکؒ پر فوقیت حاصل ہے۔

بات ہو رہی تھی امام ابو علی نیشاپوری رحمہ اللہ کے اس مقولہ کی:

"ماتحت أدیم السماء أصح من کتاب مسلم" انہوں نے غالباً یہ جملہ اس وجہ سے کہا کہ صحیح مسلم میں مقدمہ ختم ہونے کے بعد تمام احادیث مرفوع اور موصول ہیں۔ اس میں احادیثِ موقوفہ بھی بہت کم اور احادیث مرسلہ تو تقریباً معدوم ہی ہیں اور تعلیقات تو بالکل ہی نہیں ہیں۔

لہٰذا جتنی بھی احادیث آرہی ہیں وہ سب مرفوع ہیں اور صحت کے اعلیٰ مقام پر ہیں۔ بخلاف امام بخاری رحمہ اللہ کے کہ انہوں نے صحیح بخاری کے ترجمۃ الباب میں بہت سی احادیثِ معلقہ، موقوفہ اور مرسلہ ذکر کی ہیں۔ تو اس وجہ سے اگر امام ابو علی نیشاپوری رحمۃ اللہ علیہ نے امام مسلمؒ کی کتاب کو اصح کہا تو یہ بات فی الجملہ صحیح ہوسکتی ہے، لیکن جہاں تک صحیح بخاری کی مستند احادیث کا تعلق ہے؛ تو اس میں بحیثیتِ مجموعی بخاری کو مسلم پر فوقیت حاصل ہونے کی دو وجہیں ہیں:

پہلی وجہ یہ بیان کی تھی کہ صحیح مسلم میں متکلم فیہ راویوں کی تعداد ایک سو ساٹھ (۱۶۰) اور صحیح بخاری میں متکلم فیہ راویوں کی تعداد اسی (۸۰) ہے۔ تو گویا امام بخاری رحمہ اللہ نے رجال کے انتخاب میں زیادہ احتیاط اور تثبت سے کام لیا ہے، بہ نسبت امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جن متکلم فیہ راویوں کی احادیث امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمائی ہیں اکثر وہ ہیں جو خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے شیوخ میں سے ہیں، امام بخاری رحمہ اللہ ان سے ملے ہیں، ان سے حدیثیں خود حاصل کیں، ان کے ساتھ رہے۔ لہٰذا ان کے حالات سے اور ان کے معیار سے وہ خوب اچھی طرح

واقف اور باخبر ہیں۔ بخلاف امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کے کہ انہوں نے جن متکلم فیہ راویوں کی احادیث اپنی کتاب میں ذکر کی ہیں وہ ان کے مشائخ میں سے نہیں ہیں یا بہت کم ہیں اور زیادہ تر سند میں آگے چل کر کہیں ایسے رجال آتے ہیں جن سے امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کی ملاقات نہیں ہوئی۔ اس کا فرق اس لئے پڑتا ہے کہ کسی راوی کا متکلم فیہ ہونا یعنی کسی راوی کے بارے میں ائمہ جرح و تعدیل کا کلام کرنا اور یہ کہنا کہ یہ ضعیف ہیں یا ان کا حافظہ قوی نہیں تھا وغیرہ وغیرہ، محض اس وجہ سے ان کی حدیث ہمیشہ ضعیف نہیں ہو جاتی، بلکہ ہوسکتا ہے کہ ان کی بعض حدیثیں ضعیف ہوں اور بعض صحیح یا قوی ہوں۔

اس کا خلاصہ اور تفصیل یہ ہے کہ ایک ہی راوی کی بعض اوقات کسی ایک استاذ کی روایتوں کے بارے میں دو مختلف جہتیں ہوتی ہیں: ایک جہت سے وہ ضعیف ہے مثلاً ایک راوی نے کسی ایک شیخ کی صحبت اتنی نہیں اٹھائی، چلتے پھرتے ان سے ملاقات ہوگئی یا علی سبیل الندرۃ اس کے پاس رہا اور اس کی طویل صحبت نہیں اٹھائی اور حافظہ اتنا قوی نہیں تو اِکا دُکا جو حدیثیں سنیں وہ اچھی طرح یاد نہیں ہوسکیں اس میں غلطی ہوگئی۔

لیکن یہی راوی دوسری جہت سے قوی ہے مثلاً: اسے کسی دوسرے اُستاذ کی صحبت میں عرصہ دُراز تک رہنے کے نتیجے میں بعض اوقات ایک ہی حدیث بار بار سننے کو ملتی ہے۔ جس کے نتیجے میں وہ حدیث اچھی طرح یاد ہو جاتی ہے۔ تو راوی ضعیف ہے اس معنی میں کہ حافظہ اتنا قوی نہیں ہے، لیکن پہلے استاذ کی روایتیں اس نے صحیح طریقے سے محفوظ نہیں رکھیں، لیکن دوسرے استاد کی روایتیں صحیح طریقے سے محفوظ رکھی ہیں۔

بعض اوقات یہی بات شہروں کے اختلاف سے ہوتی ہے کہ کسی ایک شہر کا کوئی شخص کسی دوسرے شہر کے مشائخ کے پاس جا کر علم حاصل کرتا ہے، لیکن اس شہر میں اس کو رہنے کا طویل موقع نہیں ملتا جس کی وجہ سے وہاں کے مشائخ کی عادات، طریقہ کار اور ان کے اسلوب سے وہ پوری طرح آشنا نہیں ہوتا، لہٰذا جب ان کی روایتیں نقل کرتا ہے تو گڑ بڑ کر جاتا ہے۔

لیکن دوسرے شہر میں لمبا عرصہ رہا ہے۔ وہاں کے مشائخ کے ساتھ کثرت کے ساتھ اٹھتا بیٹھتا رہا، وہاں کی عادات، تقالید، رسم و رواج اور وہاں کے طور طریقوں سے وہ اچھی طرح واقف ہوگیا، تو جب ان مشائخ کی احادیث نقل کرتا ہے تو صحیح کرتا ہے۔ مثلاً اسماعیل بن عیاش رحمۃ اللہ علیہ ایک راوی ہیں ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اگر وہ اہلِ شام میں سے کسی شیخ کی روایتیں لائیں گے تو قابل اعتبار ہوں گی، اور اگر اہل حجاز یا اہل عراق میں سے کسی شیخ کی روایت لائیں گے تو وہ قابل اعتبار نہیں ہوگی۔ (الحمدللہ)

اسی طرح بسا اوقات ایک ہی راوی کی اپنی زندگی کے مختلف زمانے ہوتے ہیں، ایک زمانے میں اس کی حدیثیں قابل اعتماد ہوتی ہیں، دوسرے زمانے میں قابل اعتماد نہیں ہوتیں۔ مثلاً ایک راوی ہے ایک زمانہ تھا کہ اس کا حافظہ بڑا قوی تھا اور اس میں احتیاط اور تثبت بہت زیادہ تھا، لیکن کچھ دنوں کے بعد کوئی ایسا واقعہ پیش آیا یا

عمر زیادہ ہوگئی یا کوئی اور حادثہ پیش آ گیا جس کی وجہ سے اس کا حافظہ کمزور ہوگیا اور اس بناء پر ان میں وہ احتیاط و تثبت باقی نہ رہا جو ایک راوی میں ہونا چاہئے۔ مثلاً ابن لہیعہ رحمہ اللہ ایک راوی ہیں۔ ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ابتدائی دور میں ٹھیک تھے، بعد میں ایک دفعہ گدھے سے گر گئے سر میں چوٹ آ گئی اور سر میں چوٹ آنے کی وجہ سے حافظہ کمزور ہوگیا اور اس کے بعد کی روایتیں ان کی قابل اعتماد نہ رہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ ان کے گھر میں آگ لگنے کی وجہ سے ان کی کتابیں جل گئیں تھیں تو اس کے بعد سے ان کی روایتوں میں ضعف آ گیا۔

بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص ایک زمانہ میں عادل ہوتا ہے اور بعد میں اس سے کچھ ایسے امور صادر ہوتے ہیں جو اس کی عدالت میں جرح کرتے ہیں۔ تو جب وہ عادل تھا اس زمانے میں جو روایتیں کی تھیں وہ قابل اعتماد تھیں اور جب ان سے ایسے امور صادر ہوئے جو عدالت میں قابلِ جرح تھے تو اس زمانے کی روایتیں قابل اعتماد نہیں۔

مروان بن الحکم رحمہ اللہ کا حال

جیسا کہ مروان بن حکم رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں کہا جاتا ہے ''واللہ اعلم'' کہ جب تک امیر نہیں بنے تھے اس وقت تک عادل لوگوں میں شمار تھا، اس واسطے ان کی روایتیں قابلِ اعتماد تھیں، لیکن جب امیر بن گئے تو اس کے بعد ان کی عدالت مجروح ہوگئی۔ یہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔

اسی طرح ایک ہی راوی کو اگرچہ بعض محدثین نے ضعیف قرار دیا، لیکن ضروری نہیں کہ اس کی ہر روایت قابلِ رد ہو بلکہ مختلف حالات کے پیش نظر بعض روایات اس کی قابل تسلیم ہو سکتی ہیں۔ لہٰذا اگر ایک آدمی کسی ضعیف راوی سے خود ملا ہے اور اس سے اس کی ملاقات رہی ہے تو وہ زیادہ بہتر طریقے پر پہچان سکتا ہے کہ اس کی کونسی روایت قابلِ قبول ہے اور کونسی روایت قابلِ قبول نہیں۔

صحیح بخاری میں متکلم فیہ راوی بے خطر طریقے پر آئے ہیں

پہلی وجہ فوقیت

امام بخاری رحمہ اللہ جن متکلم فیہ راویوں سے صحیح بخاری میں روایتیں نقل کرتے ہیں، ان میں سے اکثر سے ان کی خود ملاقات ہوئی ہے، اور وہ ذاتی طور پر ان سے واقف ہیں، ان کے صحیح اور سقیم کو جانتے ہیں، کون سی روایتیں ان کی صحیح ہیں اور کون سی صحیح نہیں ہیں، یہ تمام اُمور امام بخاری رحمہ اللہ کے مدِ نظر ہیں، انہوں نے ذاتی مشاہدے اور فیصلہ سے اچھی طرح چھان پھٹک کر ان حضرات کی روایتیں ذکر کی ہیں۔

بخلاف امام مسلم رحمہ اللہ کے کہ انہوں نے ان متکلم فیہ راویوں کی روایتیں نقل کی ہیں جن سے ان کی

ملاقات بھی نہیں ہوئی ہے اور ان کی روایتیں ذکر کرنے کا فیصلہ ذاتی معلومات کی بنا پر نہیں کیا، بلکہ دوسری روایات کی بنا پر کیا۔

دوسری وجہ فوقیت

امام بخاری رحمہ اللہ نے متکلم فیہ راویوں کی احادیث قلیل تعداد میں لی ہیں، کسی کی دو، کسی کی چار اور کسی کی چھ عدد، سوائے ایک راوی عکرمہ کے، ان کے بارے میں اگرچہ کلام ہوا ہے لیکن امام بخاری رحمہ اللہ نے ان کی روایتیں بکثرت ذکر کی۔ باقی دوسرے متکلم فیہ راویوں کی روایتیں قلیل اور ضرورت کے مطابق ذکر کی ہیں۔

بخلاف امام مسلم رحمہ اللہ کے کہ انہوں نے متکلم فیہ راویوں کی روایتیں کثیر تعداد میں ذکر کی ہیں، یہاں تک کہ بعض متکلم فیہ راویوں سے ایک سند کے ساتھ جتنی احادیث ان کو ملیں وہ سب لکھ دیں، مثلاً: ایک سند کا طریق ہے **"عن أبی زبیر ، عن جابر"** یعنی ابی زبیر روایت کرتے ہیں جابر سے، جب کہ ابوزبیر کے بارے میں محدثین نے کلام کیا ہے، اب امام مسلم رحمہ اللہ نے **"عن أبی زبیر ، عن جابر"** کے طریق سے بہت سی روایتیں ذکر کی ہیں، ایک دو نہیں بلکہ اس طریق سے اپنی کتاب میں بکثرت روایات لائے ہیں۔

اور امام بخاری رحمہ اللہ جب بھی متکلم فیہ راوی کی حدیث لاتے ہیں تو بکثرت نہیں لاتے، بلکہ اس میں بہت جانچ پرکھ کر جس کے بارے میں یہ یقین ہو جاتا ہے کہ ہاں یہ متکلم فیہ راوی تو ہے مگر اس نے غلطی نہیں کی۔ بس اسی کو لاتے ہیں، اس کا سارا ذخیرۂ حدیث ذکر نہیں کرتے۔

اب ظاہر ہے جو آدمی اپنی کتاب میں ایسے راویوں کی روایات ذکر کرے جن سے اس کی خود ملاقات ہوئی ہو اور ساتھ ساتھ ان کی روایتوں کو اپنے ذاتی مشاہدہ اور علم وتحقیق کی بنا پر ذکر کرے اور متکلم فیہ راویوں کی روایات انتہائی قلیل تعداد میں ذکر کرے تو ایسے شخص کی کتاب کو فوقیت حاصل ہوگی جو مذکورہ بالا امور کی کما حقہ رعایت نہ کرے۔ **(سبحانک لا علم لنا)**۔

تیسری وجہ فوقیت

تیسری وجہ فوقیت یہ ہے کہ محدثین کرام نے راویوں کے پانچ طبقات بنائے ہیں جو مشکوٰۃ شریف کے درس میں بھی بیان کیے جاتے ہیں:

۱۔ قوی الضبط کثیر الملازمة **۲۔ قوی الضبط قلیل الملازمة**

۳۔ قلیل الضبط کثیر الملازمة **۴۔ قلیل الضبط قلیل الملازمة**

۵۔ ضعفاء اور مجاهیل

ان طبقات میں امام بخاری رحمہ اللہ اکثر وبیشتر صرف پہلے طبقے کو استعمال کرتے ہیں، اور دوسرا طبقہ کبھی لے آتے ہیں، لیکن تیسرے طبقہ کی حدیثیں امام بخاری رحمہ اللہ عام طور پر نہیں لاتے۔

امام مسلم رحمہ اللہ تینوں طبقات یعنی پہلا، دوسرا اور تیسرے کی بھی حدیثیں لاتے ہیں، تو اس لحاظ سے بھی بخاری کو مسلم پر فوقیت حاصل ہے۔

چوتھی وجہ

امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ کا حدیثِ معنعن کے بارے میں جو اختلاف ہے وہ چوتھی وجہ ہے اس کی تفصیل کچھ یوں ہے۔

حدیثِ "معنعن" امام بخاری رحمہ اللہ کی نظر میں

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ حدیثِ معنعن "یعنی جس حدیث کو راوی نے عن کے ساتھ بیان کیا ہو، اس کی صحت کے لئے امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ راوی اور مروی عنہ کا لقاء اور سماع ثابت ہو یعنی دلائل سے یہ بات ثابت ہو کہ راوی کی ملاقات مروی عنہ سے ہوئی ہے اور راوی نے مروی عنہ سے حدیث سنی ہے، چاہے یہ حدیث نہ سنی ہو یا اس کا ثبوت نہ ہو، لیکن فی نفسہ اس کے لقاء اور سماع کا ثبوت ہو۔ تب امام بخاری رحمہ اللہ فرمائیں گے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور اگر لقاء اور سماع کا ثبوت نہ ہو تو محض معاصرت یعنی راوی کا مروی عنہ کے زمانہ میں موجود ہونا یا دوسرے الفاظ میں امکانِ لقاء وسماع، تنہا یہ بات حدیث کی صحت کے لئے امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک کافی نہیں ہے۔

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ راوی کا مروی عنہ سے لقاء اور سماع کا ثبوت ضروری نہیں، اتنا کافی ہے کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ راوی مروی عنہ کا معاصر تھا یعنی اس کے زمانہ میں موجود تھا اور موجود ہونے کی وجہ سے اس کے لئے مروی عنہ سے لقاء اور سماع کرنا ممکن تھا۔ بس امکان لقاء وسماع ہو جائے تو امام مسلمؒ کے نزدیک حدیث صحیح ہو جاتی ہے۔ یہ ایک الگ مسئلہ ہے کہ ان دونوں میں سے کس کا راجح ہے۔

بخاری راجح ہے مسلم پر

امام مسلم رحمہ اللہ نے مسلم شریف کے مقدمہ میں اپنے مذہب کو بہت ہی پُر زور اور پُر شوکت الفاظ میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ کے مؤقف کی تردید فرمائی ہے۔

یہ الگ مسئلہ ہے کہ کونسا مذہب راجح ہے اور کونسا مرجوح۔ لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مؤقف بہت زیادہ تشدد، احتیاط اور تثبت والا ہے۔ اس لحاظ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط بہ نسبت امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کے زیادہ مضبوط ہے۔

یہ پانچ وجوہات ہیں جن کی وجہ سے صحیح بخاری کو صحیح مسلم پر فوقیت دی گئی ہے۔ اگر چہ یہ بات دونوں کے

بارے میں صحیح ہے کہ دونوں کتابیں صرف صحیح احادیث پر مشتمل ہیں۔لیکن جب دونوں میں موازنہ کیا جائے تو پھر بخاری مسلم پر راجح ہے۔جس کی پانچ وجوہ ہیں جو حسب ذیل ہیں:

۱۔ متکلم فیہ راویوں کی تعداد مسلم میں زیادہ اور بخاری میں کم ہے۔

۲۔ متکلم فیہ راویوں سے خود امام بخاری رحمہ اللہ کی ملاقات ہوئی لیکن امام مسلم رحمہ اللہ کی نہیں۔

۳۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے متکلم فیہ راویوں کی روایات ساری نہیں لیں، جبکہ امام مسلم رحمہ اللہ نے ساری روایات لی ہیں۔

۴۔ طبقات کا فرق: امام بخاری رحمہ اللہ پہلے دو طبقات کی روایات لاتے ہیں جبکہ امام مسلم رحمہ اللہ تینوں طبقے لاتے ہیں۔

۵۔ حدیث معنعن میں امام بخاری رحمہ اللہ کی شرط بہ نسبت امام مسلم رحمہ اللہ کے زیادہ سخت ہے۔

یہ وہ پانچ وجوہ ہیں جو امام بخاری رحمہ اللہ کی صحیح بخاری کو صحیح مسلم پر فوقیت دیتی ہیں۔لیکن سمجھ لینا چاہئے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ صحیح بخاری صحیح مسلم پر راجح ہے تو یہ صحت کے اعتبار سے ہے اور جب صحیح مسلم پر راجح ہے تو باقی صحاح خمسہ کے اوپر تو بطریق اولی راجح ہوگی۔

لہٰذا صحاح ستہ میں سب سے اونچا مقام صحیح بخاری کا ہے۔جب یہ بات کہی جاتی ہے تو اس کے معنی ہوتے ہیں کہ بحیثیت مجموعی صحیح بخاری ان سب کتابوں پر فوقیت رکھتی ہے۔اس کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ بخاری کی ہر ہر حدیث باقی کتابوں کی روایات کے مقابلے میں ضرور فوقیت رکھے گی، مثلاً کوئی حدیث نسائی، ترمذی، ابن ماجہ، دارقطنی یا بیہقی میں آئی ہے، تو دماغ میں یہ مفروضہ قائم کیا ہوا ہے کہ جب بخاری میں کوئی حدیث آئے گی تو لازماً دوسری کتابوں کی احادیث سے افضل واعلیٰ ہوگی، فوراً یہ بات کہہ دی جاتی ہے کہ صاحب! بخاری میں تو اس کے خلاف ہے۔تو یہ مفروضہ صحیح نہیں۔ ہر حدیث کی قدر و قیمت اس کی اسنادی حیثیت سے واضح ہوتی ہے۔ہوسکتا ہے کہ بخاری کی حدیث اتنے اعلیٰ مقام کی نہ ہو جتنے اعلیٰ مقام کی ابن ماجہ، دارقطنی اور بیہقی کی حدیث ہے۔البتہ انفرادی طور پر یہ ہوسکتا ہے کہ افضل واعلیٰ ہو۔

جیسا کہ صحاح ستہ میں سب سے کمزور اور سب سے آخری درجہ ابن ماجہ کا ہے، لیکن ابن ماجہ میں بھی بعض احادیث ایسی آئی ہیں کہ جن کی سند بخاری کی سند سے افضل ہے۔یعنی وہی حدیث بخاری نے بھی روایت کی ہے اور ابن ماجہ نے بھی، لیکن ابن ماجہ کی سند بخاری کی سند سے اولیٰ وافضل اور اقوی ہے۔

بخاری کی فوقیت مجموعی طور پر ہے

حضرت مولانا عبدالرشید نعمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب **"ماتمس الیہ الحاجۃ"** جو سنن ابن

ماجہ کا مقدمہ ہے۔ اس میں انہوں نے ایسی بہت سی احادیث کی مثالیں دی ہیں کہ جن میں ابن ماجہ کی حدیثیں سند کے اعتبار سے بخاری کی سند سے زیادہ قوی ہیں۔

اور انفرادی طور پر یہ ہوسکتا ہے کہ غیر بخاری کی سند زیادہ قوی ہو بخاری کے مقابلے میں۔ لہٰذا یہ بحث کہ صحیح بخاری کو فوقیت حاصل ہے موطأ امام مالکؒ، مسلم یا دوسری کتابوں پر۔ یہ حکم بحیثیتِ مجموعی ہے لہٰذا ہر ہر حدیث کے بارے میں یہ حکم نہیں ہے۔

لہٰذا ہمارے زمانہ کے بعض سفہاء حضرات جن کو حدیث کے علوم کی ہوا بھی نہیں لگی یہ سمجھتے ہیں کہ بخاری اور دوسری کتاب میں جب کبھی تعارض ہوگا تو ہمیشہ بخاری کی روایت ہی راجح ہوگی۔ یہ فہم ومفروضہ صحیح نہیں۔

یہ گذارشات "**أصح الكتب بعد كتاب الله**" کی تشریح میں ہیں۔

شروطِ صحیح بخاری

وہ شرائط جو امام بخاری رحمہ اللہ نے کسی حدیث کو اپنی صحیح میں درج کرتے وقت مدنظر رکھی ہیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے پاس چھ لاکھ احادیث کا ذخیرہ تھا۔ اس میں سے میں نے سات ہزار دوسو پچھتر (۷۲۷۵) احادیث منتخب کی ہیں۔

اس انتخاب کے وقت امام بخاری رحمہ اللہ نے جس معیار اور اُصول کی پابندی کی ہے وہ ایک بڑا دقیق موضوع ہے جس پر حضراتِ محدثین نے کلام کیا ہے۔

اور اس موضوع پر سب سے پہلے جس بزرگ نے قلم اٹھایا ہے وہ حافظ ابوعبداللہ بن مندہ رحمہ اللہ ہیں، اس کے بعد حافظ ابوالفضل طاہر مقدسی رحمہ اللہ نے اس کے اوپر کلام کیا۔ ان کا رسالہ ہے "**شروط الائمة الستة**" یہ چھوٹا سا رسالہ ہے جس میں انہوں نے ائمہ ستہ یعنی صحاح ستہ کے مؤلفین کی شرائط پر بحث کی ہے۔

اس کے بعد آخر میں امام ابوبکر حازمی رحمۃ اللہ علیہ نے "**شروط الائمة الخمسة**" لکھی اس میں ابن ماجہ کو نکال کر باقی ائمہ خمسہ کی شرائط ذکر کی ہیں۔ یہ بھی چھوٹا سا رسالہ ہے لیکن بڑا مفید ہے۔

مندرجہ بالا تینوں حضرات نے یہ صراحت کی ہے کہ ائمہ ستہ میں سے کسی نے بھی بشمول امام بخاری رحمہ اللہ خود یہ واضح نہیں کیا کہ انہوں نے کونسی شروط کو اپنی کتاب میں، احادیث درج کرنے کے لئے ملحوظ رکھا ہے۔ یعنی ائمہ حدیث سے یہ صراحت منقول نہیں ہے۔

بلکہ یہ شروط ان کے صنیع سے مستنبط کی جاتی ہیں جن کو مدِ نظر رکھتے ہوئے آدمی یہ فیصلہ کرتا ہے کہ انہوں نے کن شرائط اور معیار کو پیشِ نظر رکھا ہے۔

حافظ ابن مندہ اور حافظ ابوالفضل مقدسی رحمہما اللہ نے ان حضراتِ ائمہ کے صنیع کو مدنظر رکھتے ہوئے جو

شرائط استنباط کی ہیں ان کو ذرا پھیلا کر اور غیر منضبط انداز میں بیان فرمایا ہے۔

لیکن جو آخری بزرگ ہیں یعنی امام ابوبکر حازمی رحمۃ اللہ علیہ، انہوں نے ان شروط کو قدرے منضبط انداز میں بیان کیا ہے، ان بزرگ کی کتابیں اگرچہ بہت زیادہ نہیں ہیں، لیکن جس موضوع پر انہوں نے لکھا وہ حجت بن گیا، اس موضوع میں یہ حجت مثلاً ان کی سب سے زیادہ مشہور کتاب **"الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ من الآثار"** ہے۔ جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ کون سے احکام ناسخ ہیں اور کون سے منسوخ ہیں، یہ اپنے موضوع پر حجت بن گئی۔

یہ بڑے جلیل القدر محدث اور مفسر بھی تھے، ان کی تصانیف بعد کے آنے والوں کے لئے درجۂ استناد اور درجہ حجت کو پہنچی ہوئی ہیں۔ چھتیس سال کی بہت مختصر عمر میں انتقال ہو گیا۔

جیسے ہمارے ہاں ہندوستان میں مولانا عبدالحیٔ لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ اور مولانا شوق نیموی رحمۃ اللہ علیہ صاحب آثار السنن چھتیس سال کی عمر میں انتقال کر گئے تھے، تو ایسے ہی امام ابوبکر حازمی رحمۃ اللہ علیہ بھی تھے۔

انہوں نے اس مسئلہ کو اس طرح منضبط کیا کہ ابھی جن پانچ طبقات کا ذکر کیا گیا تھا یہ بعد میں مشہور ہوئے اور یہ سارے طبقات سب سے پہلے امام ابوبکر حازمی رحمۃ اللہ علیہ نے **"شروط الائمۃ الخمسۃ"** میں ذکر کئے ہیں اور انہوں نے ان پانچ طبقات کی یہ تقسیم اس طرح کی ہے کہ:

پہلا طبقہ قوی الضبط کثیر الملازمہ کا ہے کہ جس میں بعض راوی ایسے ہوتے ہیں جن کا حافظہ بھی قوی ہوتا ہے اور استاذ کی صحبت وملازمت بھی طویل ہوتی ہے۔

دوسرا طبقہ قوی الضبط قلیل الملازمہ کا ہے کہ جس میں بعض راوی ایسے ہوتے ہیں جنہوں نے استاذ کی صحبت اتنی زیادہ نہیں اٹھائی مگر حافظہ بڑا محیر العقول ہوتا ہے۔

تیسرا طبقہ قلیل الضبط کثیر الملازمہ کا ہے کہ جو استاذ کی خدمت میں بہت رہے، مگر ضبط اتنا عالی شان نہیں ہوتا۔

چوتھا طبقہ قلیل الضبط قلیل الملازمہ کا ہے کہ جن کا حافظہ بھی کمزور اور استاذ کی صحبت بھی زیادہ نہیں اٹھائی۔

پانچواں طبقہ تو ہے ہی ضعفاء اور مجاہیل کا۔

امام ابوبکر حازمیؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر ہے جس شخص کا حافظہ کمزور ہو، استاد کے ساتھ بہت رہا ہو، اس کو فوقیت حاصل ہے اس شخص پر جس کا حافظہ تو قوی ہے، مگر صحبت زیادہ نہیں اٹھائی۔

یوں سمجھ لینا چاہئے جیسا کہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ تابعی اور جلیل القدر محدثین میں سے ہیں، ان سے بہت لوگوں نے علم حدیث حاصل کیا، لیکن بعض حاصل کرنے والے ایسے ہیں جو پکے حافظے کے تھے اور امام زہریؒ کے پاس سفر وحضر میں بہت کثرت سے رہے، اور انہوں نے بڑا فیض حاصل کیا، مثلاً یونس بن ابی یزید، عقیل، امام مالک بن انس اور شعیب بن ابی حمزہ رحمہم اللہ یہ حضرات وہ ہیں جنہوں نے زہری رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ عمریں گزاریں، خود

قوی الضبط تھے اور ملازمت بھی طویل تھی، اور بعض ایسے ہیں جو اتنا زیادہ عرصہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ نہیں رہے جتنا یہ بزرگ رہے مثلاً امام اوزاعیؒ وہ بھی زہری سے روایت کرتے ہیں، لیکن ان کو امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کی اتنی طویل صحبت حاصل نہیں ہے۔ تو امام ابوبکر حازمی رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا یہ ہے کہ پہلے لوگوں یعنی امام مالکؒ، یونسؒ، عقیلؒ، شعیبؒ، ان کو امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ اور لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ پر فوقیت حاصل ہے، کیونکہ دوسری قسم کے لوگوں نے اتنی صحبت نہیں اٹھائی جتنی انہوں نے اٹھائی ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جب زہریؒ کی حدیثیں لیتے ہیں تو کوشش یہ کرتے ہیں کہ زہریؒ کی وہ حدیثیں لیں جو یونسؒ، عقیلؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہوں جو کثیر الملازمہ شاگرد ہیں۔

البتہ کبھی استشہاد، توسع اور استیعاب کے لئے ضمناً دوسرے طبقہ کو بھی لاتے ہیں۔ لیکن وہ مقصوداً اور اصلاً نہیں بلکہ تبعاً، ضمناً اور استطراداً ہیں، جبکہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ ان دونوں طبقوں میں کوئی فرق نہیں کرتے جس کثرت سے اور جس اعتماد کے ساتھ وہ زہریؒ کی وہ حدیثیں لاتے ہیں جو یونسؒ، عقیلؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہوں، اسی کثرت و اعتماد کے ساتھ وہ دوسروں کی حدیثیں بھی لاتے ہیں۔

امام ابوبکر حازمی رحمہ اللہ کا کہنا یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی شرائط اپنے ذہن میں رکھی ہیں۔ اسی استقراء اور استقصاء سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ انہوں نے پہلے طبقہ کی احادیث کو لانے کی کوشش کی ہے۔

منتہائے مقصود یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ وہ پہلے طبقے کی حدیثیں لے کر آتے ہیں۔ ہاں تبعاً، استطراداً اور ضمناً وہ دوسرے کی بھی لے آتے ہیں۔ گویا امام ابوبکر حازمی رحمۃ اللہ علیہ نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی ایک شرط بیان کر دی کہ وہ طبقہ اولیٰ کو لائیں گے اور ضمناً طبقہ ثانیہ کو بھی لائیں گے۔

دوسری شرط خود امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ کے ہاں حدیثِ معنعن کے بارے میں اختلاف سے واضح ہوتی ہے کہ ان کی شرط یہ ہے کہ لقاء اور سماع کا ثبوت ہونا چاہئے۔ یہ دو شرطیں واضح ہیں۔

تیسری شرط یہ ہے کہ جو بھی وہ حدیث لائیں وہ صحیح کے مقام پر فائز ہوں یعنی صحیح کی اصطلاحی تعریف اس پر صادق آتی ہو۔

حدیثِ صحیح کی تعریف

"ما رواه العادل التام الضبط من غير انقطاع في الاسناد ولا علة ولا شذوذ".

تعبیرات مختلف ہیں مفہوم ایک ہے۔ یعنی جس کو روایت کیا ہو کسی ایسے شخص نے جو عادل، تام الضبط اور سند میں کوئی انقطاع نہیں اور نہ کوئی شذوذ ہے۔

شاذ کی تعریف

شذوذ کہتے ہیں شاذ ہونے کو۔ یعنی ایک ثقہ اپنے سے زیادہ دوسرے ثقہ کی مخالفت کرے اسے شذوذ کہتے ہیں اور اس حدیث کو شاذ کہتے ہیں۔ حالانکہ روایت کرنے والا خود بھی ثقہ ہے، لیکن چونکہ دوسرے ثقات کی مخالفت کررہا ہے اس لئے اس کو شاذ کہتے ہیں۔ مثلاً اس میں جو مشہور بات ہے وہ یہ ہے کہ عام لوگ اس کو بطور فعل نقل کرتے ہیں اور وہ اس کو بطور قول نقل کرتے ہیں، جیسے سورِ کلب کی حدیث ہے کہ:

"اذا ولغ الكلب في إناء أحدكم يغسله سبع مرات".

سارے ثقات اس کو سبع مرات نقل کرتے ہیں لیکن کرابیسی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت ثلاثِ مرات ہے، جو کہ شاذ ہے۔

اور خطبہ کے دوران جب امام خطبہ دے رہا ہو تو دو رکعت آ کر پڑھنا، سارے راوی اس کو ایک واقعہ کے طور پر نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ خطبہ دے رہے تھے، تو **"سليك ابن هدبه الغطفاني"** آئے اور آپ نے ان کو نماز پڑھنے کا حکم دیا۔ لیکن عبدالواحد بن زیاد اس کو روایت کرتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے یوں فرمایا کہ:

"إذا جاء أحدكم يوم الجمعة والإمام يخطب فليركع ركعتين ولتجوز فيهما". [۷]

اس کو بعض حضرات نے شاذ قرار دیا ہے۔ خیر مثالیں تو اور بھی بہت سی ہوسکتی ہیں لیکن حاصل یہ ہے کہ ایک ثقہ دوسرے ثقہ کی مخالفت کرے تو وہ شاذ ہوتی ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ صحیح ہونے کی تعریف کے لئے ضروری ہے کہ شاذ بھی نہ ہو۔ اور آخری شرط یہ ہے کہ علت بھی نہ ہو۔ یعنی بظاہر تو کوئی خرابی نظر نہیں آتی، تمام رجال ثقہ ہیں، اور بظاہر کوئی انقطاع وشذوذ بھی نظر نہیں آرہا، اس کے باوجود جو ماہر محدثین ہوتے ہیں وہ اپنے ملکۂ صناعیہ کی بناء پر اس میں کسی ایک علتِ خفیہ کا ادراک کرتے ہیں جو حدیث کی صحت کو مجروح کرتے ہیں، اس کو معلول کہتے ہیں۔ واضح رہے کہ دو اور دو چار کرکے اس کی (علتِ خفیہ کی) تعریف ممکن نہیں۔

بعض اوقات خود محدث سے پوچھو تو وہ بیان نہیں کرسکتا، لیکن اپنے ملکۂ صناعیہ کی بناء پر محسوس کرلیتا ہے کہ اس میں خرابی ہے۔ میں اس علتِ خفیہ کی تعبیر "گڑبڑ" سے کیا کرتا ہوں۔ جو محدث ہے وہ کہتا ہے اس میں گڑبڑ ہے۔ چاہے اس گڑبڑ کو بیان کرنے پر پوری طرح قادر نہ ہو۔ لیکن اللہ نے اس کو جو ذوق عطا فرمایا ہے وہ ذوق فیصلہ کرکے بتلا دیتا ہے کہ یہ بات ٹھیک نہیں ہے بلکہ گڑبڑ ہے۔ یہ بڑی نازک قسم ہے اور بڑے بڑے محدثین ہی اس بات کے اہل ہیں کہ کسی حدیث کو معلول قرار دیں۔

---

۷ مسلم شریف، رقم الحدیث ۲۰۲۴، و ابوداؤد: ۱۱۱۶.

اس کی مثال: ایک روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی طرف منسوب ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ معوذتین کو قرآنِ کریم کا جزو نہیں مانتے تھے۔ کہتے ہیں کہ یہ تو حضورﷺ کو حکم ہوا تھا کہ "قُل" یوں کہو۔ تو یہ ایک دعا ہے قرآن نہیں ہے۔

اس روایت کی سند خاصی مضبوط ہے، رجال بھی ثقہ ہیں، انقطاع کوئی نہیں پایا جارہا ہے۔ اور جو وجوہ کسی حدیث کو صحیح قرار دینے کی ہوتی ہیں وہ ساری موجود ہیں۔ لہٰذا بہت سوں نے یہ کہہ دیا کہ یہ صحیح ہے۔ لیکن اگر اس کو صحیح قرار دیا جائے تو قرآن کے تواتر پر اتنا زبردست حرف آتا ہے جس کا حساب نہیں۔ دوسرے حضراتِ محدثین نے یہ فرمایا کہ یہ حدیث معلول ہے۔ کیوں معلول ہے؟ نہ سند میں کوئی خرابی ہے، نہ انقطاع ہے، نہ کچھ اور ہے۔

درحقیقت علت یہ ہے کہ یہ جو قرأت سبعہ ہیں ان میں سے کئی قراءتیں امام عاصم پر جاکر منتہی ہوتی ہیں۔ یہ جو ہماری قراءت ہے یہ قراءت عاصم ہی سے ہے، حفص کی روایت ہے۔ پھر عاصم کی روایتیں مختلف ہیں۔ عاصم کی قراءت جاکر منتہی ہوتی ہے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ پر اور بھی بعض قراءتیں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ پر جاکر منتہی ہوتی ہیں۔ یہ ساری قراءتیں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے تواتر کے ساتھ ثابت ہیں۔ ان میں معوذتین بھی شامل ہیں۔ اگر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اس کی قرآنیت کے منکر ہوتے تو ان قراءاتِ متواترہ میں معوذتین شامل نہ ہوتیں۔ معلوم ہوا کہ یہ علت ہے۔ لہٰذا اس حدیث کو معلول قرار دیا۔

معلول حدیث میں "علت" کو دو اور دو چار کر کے بیان نہیں کیا جاسکتا، کوئی بھی ایسا امر قادح جو کسی حدیث کی صحت میں ہو اور ماہر محدثین جس علت حدیث کا ادراک کریں اس حدیث کو حدیثِ معلول کہتے ہیں۔

یہ معلول قواعد وضوابط کے لحاظ سے کچھ ماوراء ہے، لیکن ساتھ ہی نازک بھی۔ یہ بڑے بڑے محدثین اور ماہر جنہوں نے پڑھنے، پڑھانے اور حدیث کی روایت اور علل میں عمریں کھپائی ہیں، وہی فیصلہ کرسکتے ہیں کسی کے معلول ہونے کا۔ یہ نہیں کہ آج میں کھڑا ہو جاؤں اور کہہ دوں کہ فلاں حدیث معلول ہے۔

نہ ہر کہ خرد سر بہ تراشد قلندری داند

ہر آدمی کھڑے ہو کر یہ کہہ دے کہ میں معلول کہتا ہوں، یہ ہر ایک کا منصب نہیں۔ جنہوں نے عمریں کھپائی ہیں، جن کو اللہ جل جلالہ نے ملکۂ راسخہ عطا فرمایا ہے وہی فیصلہ کرسکتے ہیں۔

لہٰذا میں اس وقت صرف اتنی تنبیہ کر دیتا ہوں کہ یہ مت سمجھنا کہ احادیث صحیحہ کو رد کرنے کا ایک اچھا ہتھیار ہاتھ آگیا کہ کہہ دے کہ بھائی رجال بھی ثقات ہیں، انقطاع اور شذوذ بھی نہیں ہے، لیکن یہ میری سمجھ میں نہیں آرہی یا مجھے پسند نہیں آرہی۔ لہٰذا میں کہہ دوں کہ معلول ہے۔ العیاذ باللہ۔

مرزا قادیانی نے بھی یہی کہا تھا، وہ کہتا تھا کہ جو شخص مامور من اللہ ہو کر آیا ہے اس کو اسناد کی حاجت نہیں، بلکہ وہ جس حدیث کو چاہے قبول کرلے اور جس کو چاہے معلول قرار دیکر رد کر دے۔ اللہ بچائے کہ یہ گمراہی

کا بھی بڑا راستہ ہے۔

تو صحیح کی تعریف یہ ہوئی کہ:

"ما رواه العادل التام الضبط من غير انقطاع في الإسناد ولا علة ولا شذوذ"۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط یہ ہے کہ اس میں وہی حدیث لے کر آئیں جو اس تعریف پر پوری اترتی ہو اور اس پر مزید احتیاط یہ کی کہ عادل اور تام الضبط میں بھی طبقۂ اولیٰ کو لیں۔ یہ تیسری شرط ہوگئی۔

لیکن یہاں پر یہ بات واضح ہو کہ صحیح کا معنی جو ہمارے عرف عام میں متعارف ہے، جس کو ہم اپنی عام بول چال میں صحیح کہتے ہیں، جس کے معنی ہوتے ہیں "نفس الامر کے مطابق ہونا" یاد رکھو جب محدثین کسی حدیث کو صحیح کہتے ہیں تو اس کے معنی **"ما رواه العادل التام الضبط من غير انقطاع في الإسناد ولا علة ولا شذوذ"** ہوتے ہیں۔ لہٰذا جس حدیث کو محدثین صحیح کہتے ہیں اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ یقینی اور قطعی طور پر نفس الامر کے مطابق ہے، یعنی اس بات کا قطعی طور پر یقین ہے کہ یہ بات رسول کریم ﷺ کی طرف صحیح منسوب کی گئی ہے، بلکہ مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ روایت عادل تام الضبط کی طرف سے آئی ہے اور اس میں انقطاع شذوذ اور علت نہیں ہے، اس لئے ہمارا غالب گمان یہ ہے کہ ظنی طور پر اس کی نسبت رسول کریم ﷺ کی طرف صحیح ہے، لیکن قطعی طور پر اس وقت تک نہیں ہوگی، جب تک یہ حدیثِ صحیح، تواتر کی حد تک نہ پہنچ جائے، کیونکہ صحیح خبر واحد بھی ہوتی ہے اور زیادہ تر اخبارِ صحیحہ اخبارِ آحاد ہیں۔ اور اخبارِ آحاد ظن کا فائدہ دیتی ہیں نہ کہ یقین کا، لہٰذا ظنی طور پر یہ بات نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب ہے، اگر کوئی اور قوی معارض موجود نہ ہو تو یہ ظن بھی ہمارے لئے حجت اور واجب العمل ہے۔ اس واسطے کہ انسان اپنی وسعت کی حد تک مکلّف ہے اور رسولِ کریم ﷺ کے اتباع کی جو تکلیف دی گئی ہے وہ بھی انسان کی وسعت کی حد تک ہی ہوگی اور وسعت یہی ہے کہ جس پر ظن غالب قائم ہو جائے کہ آپ ﷺ نے یہ بات فرمائی ہے یا آپ ﷺ نے ایسا عمل فرمایا ہے تو وہ ہمارے لئے واجب الاتباع ہوگیا۔ **"فبطل قول من قال ان الاحاديث ظنية وقال الله تعالى ولا تتبعوا الظن"۔**

یہ صغریٰ، کبریٰ جنہوں نے ملایا کہ احادیث ظنیہ ہیں اور قرآن نے کہا ہے **"لا تتبعوا الظن"** ظن کی پیروی نہ کرو، ان لوگوں نے حدیثِ رسول اللہ ﷺ کے بارے میں بڑا گمراہانہ مغالطہ پھیلایا۔

ظن کے معانی

ظن کے معانی کئی ہیں:

ایک معنی ہوتے ہیں وہم وگمان، تو جہاں ظن کی پیروی کرنے سے منع کیا گیا ہے اس سے مراد اوہام

ہیں۔ اور ایک ظن ہوتا ہے قائم مقام یقین جیسے **"الذین یظنون انھم ملقوا ربھم "الآیۃ** یہاں "ظن" وہم کے معنی میں نہیں بلکہ یقین کے معنی میں ہے یعنی یقین کے قائم مقام، دنیا کے ہر کام میں ظن غالب کو یقین کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے اسی پر ساری دنیا کے معاملات چلتے ہیں۔

آپ نے لاہور جانے کے لئے ہوائی جہاز کا ٹکٹ خریدا، جس کاؤنٹر پر آپ خریدنے گئے اس نے کہا جہاز فلاں تاریخ کو نو بجے جائے گا، اب یہ نہ خبر مشہور ہے، نہ خبر متواتر ہے بلکہ خبر واحد ہے اور محض ظنی ہے۔ لیکن آپ پھر بھی اس پر عمل کرتے ہیں یوں نہیں کہتے کہ چونکہ یہ ظنی ہے اور حکم ہے **"لا تتبعوا الظن"** لہٰذا اس آدمی کی بات نہ مانو، نو بجے کے بجائے دس بجے جاؤ، اگر ایسا کریں گے تو جہاز اڑ چکا ہوگا، تو یہ اوہام نہیں بلکہ وہ ظن ہے جو ظن غالب کہلاتا ہے۔ اسی کے مطابق ساری دنیا کے کاروبار چلتے ہیں۔ لہٰذا جو احادیث ، اخبار آحاد ہیں وہ بے شک ظنی ہیں، لیکن ظنی ہونے کے باوجود قابل عمل اور ہمارے لئے حجت اور واجب التعمیل ہیں۔

دوسرا پہلو اس کا یہ ہے کہ قطعی اور یقینی نہیں بلکہ ظنی ہیں۔ لہٰذا اگر کوئی چیز اس کے معارض ایسی آجائے جو قوت میں اس سے نقلاً یا عقلاً ، روایۃً یا درایۃً کچھ زیادہ ہو، تو اس صورت میں حدیث صحیح کو بھی ترک کیا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک حدیث صحیح آگئی، لیکن اس کے معارض اس سے زیادہ صحیح حدیث موجود ہے تو اصح کو اختیار کریں گے اور صحیح کو اس کے مقابلے میں چھوڑ دیں گے۔ یا ایک حدیث صحیح ہے مگر محتمل الدلالۃ ہے اور دوسری حدیث اگرچہ صحت میں اس درجہ کی نہیں مگر فی نفسہٖ قابل استدلال یعنی قطعی الدلالۃ ہے۔ قطعی الدلالۃ ہونے کی وجہ سے دوسری حدیث زیادہ قوی ہوگئی اس پر عمل کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت اس روایت کے جو سنداً زیادہ قوی ہے مگر محتمل الدلالۃ ہے۔

محتمل الدلالۃ احادیث میں تعارض کی مثال

"حدثنا علی بن عبد اللہ قال :حدثناسفیان قال : حدثنا الزھری عن محمود ابن الربیع ، عن عبادۃ بن الصامت رضی اللہ تعالٰی عنہ قال: أن رسول اللہ ﷺ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب". [۵]

یہ بخاری کی حدیث ہے اور اس کے تمام رجال ثقہ ہیں اور صحیح کی تمام شرائط اس میں موجود ہیں، اس لئے حدیث صحیح ہے، لیکن محتمل الدلالۃ ہے۔ یہ جو کہا جارہا ہے کہ جو شخص فاتحۃ الکتاب نہ پڑھے اس کی نماز نہیں

[۵] صحیح البخاری ، کتاب الاذان، باب وجوب القراءۃ للإمام والمأموم فی الصلوات کلھا ، فی الحضر والسفر ، وما یجھر فیھا وما یخافت ، رقم : ۷۵۶، ص: ۱۵۱ .

ہوتی۔ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد امام اور منفرد ہوں، اور مقتدی نہ ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سب ہی مراد ہوں امام بھی، منفرد بھی اور مقتدی بھی، تو یہ محتمل الدلالۃ ہے۔

اس کے مقابلے میں حدیث آ گئی۔ **"من کان له امام فقراء ة الامام له قراء ة"**

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث نہ بخاری میں ہے، نہ مسلم میں ہے نہ ابوداؤد میں نہ ترمذی میں نہ نسائی میں نہ ابن ماجہ میں، یعنی صحاح ستہ میں یہ روایت نہیں ہے، وہ جو میں سفہائے زمانہ والی بات عرض کر رہا تھا ان کے لئے تنہا یہ بات کافی ہے کہ بھائی یہ حدیث صحاح ستہ میں تو ہے نہیں، لہٰذا اس کا بخاری کی حدیث سے کوئی مقابلہ نہیں۔ لیکن جو آدمی حقیقت شناس ہو وہ یہ نہیں دیکھے گا کہ چھ کتابوں میں ہے یا نہیں، وہ یہ دیکھے گا کہ سند کیسی ہے اور مسند احمد بن منیع اور مسند عبد بن حمید کی بڑی پکی سند ہے۔

اگر بالفرض مان لیا جائے کہ بخاری کی سند زیادہ قوی ہے۔ عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی حدیث اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ والی حدیث کی سند اتنی قوی اور پکی نہیں ہے، لیکن بخاری کی حدیث محتمل الدلالۃ ہے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث محتمل الدلالۃ نہیں ہے، اس میں صاف بات کہہ دی گئی ہے کہ:

"جس کا امام ہو تو امام کی قرأت کافی ہے۔"

اس لئے یہ حدیث بخاری کے لئے مفسر بن سکتی ہے، تو ایسے موقع پر اس پر عمل کرنے کی وجہ سے یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ صحیح حدیث کو چھوڑ دیا۔ جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ نفس الامر میں واقعہ کے مطابق ہو، بعض اوقات صحیح حدیثوں میں بھی راویوں کو وہم ہو جاتا ہے، حدیث اصول حدیث کے لحاظ سے صحیح ہے لیکن راوی کو وہم ہو گیا، غلطی ہو گئی۔

حدیث صحیح میں راوی کو وہم ہونے کی مثال

صحیح مسلم میں عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کا مدینہ میں انتقال ہوا، سند کے اعتبار سے روایت صحیح ہے **"رواه العادل التام الضبط من غير انقطاع فى الاسناد ولا علة ولا شذوذ"** پوری تعریف صادق آ رہی ہے، لیکن تمام امت کا اس پر اجماع ہے کہ راوی سے مدینہ کا لفظ لکھنے میں وہم ہو گیا ہے، کیونکہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی وفات مدینہ منورہ میں نہیں ہوئی بلکہ سرف میں ہوئی تھی۔

تو کسی راوی سے کسی حدیث میں وہم ہو جانا یہ حدیث کی صحت کے منافی نہیں ہے، کیونکہ صحیح ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ قطعی طور پر نفس الامر کے مطابق ہے، اس میں غلطی کا احتمال پھر بھی رہتا ہے۔

یہ نکتہ میں نے اس لئے عرض کر دیا کہ بہت سے عام مسلمان یا کم پڑھے لکھے لوگ جو عربی اور اسلامی علوم میں زیادہ ماہر نہیں ہیں جن کے دماغ میں یہ خلجان رہتا ہے کہ جب ان کے سامنے یہ کہا جاتا ہے **"أصح الكتب**

بعد کتاب اللہ" (بخاری شریف اللہ ﷻ کی کتاب کے بعد سب سے زیادہ صحیح کتاب ہے) اب بعض چیزیں بخاری میں ایسی آجاتی ہیں جو واقعہ کے مطابق نہیں یا ان کا واقعہ کے مطابق ہونا انتہائی بعید، مستبعد یا مشکوک ہے، مثلاً احادیث میں تعارض ہے، بخاری کی احادیث میں بھی تعارض ہے، ایک حدیث ایک بات کہہ رہی ہے دوسری حدیث دوسری بات کہہ رہی ہے دونوں میں کوئی تطبیق ممکن نہیں، تعارض ہو رہا ہے، تو کہتے ہیں بھائی یہ کیسے "**أصح الکتب بعد کتاب اللہ**" ہوئی، ظاہر ہے ان دو متعارض باتوں میں سے ایک صحیح ہے دوسری غلط، تو جو غلط ہے اس غلط کی موجودگی میں آپ کیسے کہتے ہیں "**أصح الکتب بعد کتاب اللہ**".

بخاری کی احادیث میں تعارض کی مثال

ایک حدیث میں ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی سو بیویاں تھیں، ایک میں ستر، ایک میں نوے اور ایک میں ہے ساٹھ تھیں، ان میں سے کوئی صحیح ہوگی، کوئی غلط ہوگی، تو پھر یہ کیسے کہا گیا ہے "**أصح الکتب بعد کتاب اللہ**" قرآن میں تو کوئی لفظ غلط نہیں ہے اور اس میں غلط آگیا؛ راوی کو وہم ہوگیا۔

اس کا جواب یہی ہے کہ یہ جو کہتے ہیں "**أصح الکتب بعد کتاب اللہ**" معنی یہ ہے کہ اس کے اندر جتنی حدیثیں آرہی ہیں وہ سب صحیح بالمعنی الاصطلاحی ہیں نہ کہ صحیح بالمعنی اللغوی کہ موافق فی نفس الامر یا مطابق لما فی نفس الامر ہو، لہٰذا اگر کہیں اس طرح کے اوہام آئیں تو وہ اس مقولہ کے منافی نہیں۔

احناف کے خلاف غیر مقلدین کا پروپیگنڈہ

دوسری غلط فہمی احناف کے خلاف غیر مقلدین نے یہ پھیلائی ہے کہ انہوں نے کہہ دیا کہ حنفی صحیح حدیثوں کے دشمن ہیں جہاں بھی صحیح حدیث آئے گی وہاں یہ کچھ نہ کچھ گڑبڑ اور تاویل کرتے ہیں اور اس کے مقابلے میں دوسری حدیثیں پیش کر دیتے ہیں۔ صحیح حدیث پر عمل نہیں کرتے اور ضعیف پر عمل کر لیتے ہیں۔

بعض اوقات تو یہ دھوکہ بھی اس لئے ہوتا ہے کہ انہوں نے "**صحیح بالمعنی المصطلح**" کو لغوی معنی میں لے لیا۔

آپ پڑھیں گے کہ حضرت زینب رضی اللہ عنہا کا نکاح ابو العاص بن ربیع رضی اللہ عنہ سے ہوا تھا جب وہ کافر تھے، بعد میں اللہ ﷻ نے ان کو ایمان کی توفیق دی، آنحضرت ﷺ نے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کو ان کے پاس واپس کر دیا۔ ایک حدیث میں آتا ہے "**لم یحدث بینهما نکاحا**" نیا نکاح نہیں کیا، بلکہ پرانے نکاح کی بنیاد پر ہی ابو العاص رضی اللہ عنہ کو واپس کر دی گئیں۔ یہ حدیث سنداً بالکل صحیح ہے: "**ما رواه العادل التام الضبط**

من غیر القطاع فی الاسناد ولا علة ولاشذوذ" پوری تعریف صادق آرہی ہے۔

اس کے مقابلے میں ایک روایت ہے کہ جب حضرت زینب رضی اللہ عنہا کو آنحضرت ﷺ نے ابوالعاص بن ربیع ؓ کے پاس واپس بھیجا تو نیا نکاح اور نیا مہر مقرر کیا، یہ روایت سنداً کمزور اور ضعیف ہے، دوسری طرف یہ بات روایات سے ثابت ہے کہ آپ نے ابوالعاص بن ربیع ؓ کی طرف جو زینبؓ کو واپس کیا تھا وہ چھ سال بعد کیا تھا، اس کے معنی کیا ہیں؟ اس کے معنی یہ ہیں کہ عدت گزر چکی تھی۔

اب خود محدثین جن کو یہ اہل حدیث کا نام دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ حدیث اگر چہ سند کے اعتبار سے صحیح ہے جس میں یہ آیا ہے کہ نیا نکاح نہیں کیا۔ لیکن نفس الامر کے لحاظ سے وہ صحیح ہے جس میں یہ کہا ہے کہ نیا نکاح کیا۔ یہ حنفی نہیں محدثین کہہ رہے ہیں، ترمذی میں ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں "**اسناد هذا الحديث صحيح**" اس حدیث کی اسناد تو صحیح ہے، لیکن پتہ نہیں چلتا کیا ہوا؟ اور جبکہ اس حدیث کو کہتے ہیں "**اسناد هذا الحديث ضعيف و عليه عمل أهل العلم**" اسی کے اوپر اہل علم کا عمل ہے۔

یہ اس لئے کہ صحیح کا مطلب سمجھ میں نہیں آیا، صحیح کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہمیشہ نفس الامر میں بھی اس کا ہر ہر جز و صحیح ہوگا۔

بعض اوقات زاوی سے وہم و غلطی ہو جاتی ہے، اس کا اندازہ موضوع کے دوسرے دلائل کو مدنظر رکھنے سے ہوتا ہے کہ قرآن میں کیا آیا، دوسری احادیث کیا کہہ رہی ہیں، قرآن وحدیث کا مجموعی مزاج کیا ہے، قرآن وحدیث سے دوسرے اصول ثابتہ کیا ہیں؟ ان اصول ثابتہ اوران تمام باتوں کو مدنظر رکھ کر پھر فقیہ فیصلہ کرتا ہے کہ یہ حدیث صحیح کس حد تک قابل عمل ہے۔

بس حنفیہ کا یہی جرم ہے کہ وہ محض حدیث کے اسنادی طور پر صحیح ہونے پر نظر نہیں کرتے، بلکہ اس کے مجموعی پس منظر، قرآن وحدیث سے ثابت ہونے والے اصول اور دوسری دلائل قطعیہ کو مدنظر رکھ کر فیصلہ کرتے ہیں اور بے چارے بدنام ہو جاتے ہیں کہ حدیث صحیح کو ترک کر دیا، حالانکہ ترک نہیں کیا بلکہ دوسری احادیث کو سامنے رکھ کر کوئی فیصلہ کیا۔

اس لئے حدیث کے صحیح من حیث الاسناد ہونے سے اس کے ہر ہر جزو کا صحیح فی نفس الامر ہونا لازم نہیں آتا، اگر چہ کسی اقوئی معارض کی غیر موجودگی میں وہی حدیث صحیح ہمارے لئے قابلِ عمل اور حجت ہے۔

دونوں پہلو عرض کر دیئے گئے ہیں ان دونوں باتوں کو مدنظر رکھنا ضروری ہے ورنہ دونوں سے گمراہی پھیلتی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں اور غیر مقلدین کو ہدایت دے۔

شرائط بخاری کی طرف رجوع

امام بخاری رحمہ اللہ کی شرط یہ ہے کہ حدیث **صحیح** ہو اور صحیح بھی **طبقۂ اولیٰ** کی ہو اور تیسری یہ کہ اس میں انہوں نے **ثبوت لقاء** اور **سماع** کو حدیث معنعن کی صحت کے لئے ضروری قرار دیا، یہ تین بنیادی شرطیں ہیں جو محدثین نے بیان فرمائیں۔

لیکن سچی بات یہ ہے کہ اس پر ایک **چوتھی** شرط کا اضافہ کرنا چاہئے اور وہ شرط ایسی ہے کہ اس کی پوری تشریح نہیں کی جاسکتی۔ وہ یہ ہے کہ تمام شرائط موجود ہونے کے ساتھ ساتھ امام بخاریؒ کے ملکۂ صناعیہ کا فیصلہ ہو کہ یہ حدیث صحیح ہے اور میری کتاب میں درج کرنے کے لائق ہے، یعنی پے در پے قواعد وضوابط کے بعد پھر ایک مرحلہ آتا ہے جہاں محدث کا اپنا ذوق اور اس کا اپنا ملکۂ صناعیہ فیصلہ کرتا ہے۔ اس کی کوئی تعبیر الفاظ میں نہیں کی جاسکتی، وہ نہ میں پہچان سکتا ہوں نہ آپ اور نہ ہی کوئی اور پہچان سکتا ہے، سوائے امام بخاریؒ کے، وہی فیصلہ کرسکتے ہیں کہ میرے ذوق اور میرے ملکۂ صناعیہ کے مطابق یہ حدیث درج کرنے کے لائق ہے یا نہیں؟ یعنی ہوسکتا ہے کہ امام بخاریؒ نے کسی حدیث کو خوب چھانا کہ کیا اس حدیث صحیح کی شرائط پوری ہو رہی ہیں؟ طبقۂ اولیٰ آرہا ہے؟ اور ثبوت لقاء وسماع بھی موجود ہے؟ لہٰذا قواعد وضوابط کا سارا ڈھانچہ اس پر منطبق ہو رہا ہے مگر دل نے گواہی نہیں دی اور ملکۂ صناعیہ کے پیش نظر اسے چھوڑ دیا، چھوڑ دینے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اسے ضعیف قرار دیا، بلکہ اس ملکۂ صناعیہ کا فیصلہ اس کے مطابق نہیں تھا کہ اس کو کتاب میں شامل کرلوں۔

پانچویں بات، فربری جو امام بخاری رحمہ اللہ کے سب سے بڑے شاگرد ہیں، بخاری شریف کا مشہور نسخہ انہی سے مروی ہے۔ کہتے ہیں کہ میں نے خود امام بخاریؒ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ کسی بھی حدیث کو بخاری میں لکھنے سے پہلے میں نے غسل کیا، دو رکعت پڑھیں، استخارہ کیا، استخارہ کے بعد جب یقین ہوگیا کہ یہ حدیث صحیح ہے، پھر میں نے لکھی۔ بخاری میں سات ہزار دو سو پچاس کے قریب حدیثیں ہیں، اس کا معنی ہے سات ہزار دو سو پچاس غسل، سات ہزار دو سو پچاس کا دوگنا یعنی چودہ ہزار پانچ سو رکعت، اور سات ہزار دو سو پچاس استخارے، تب جا کر کتاب بنی۔

مطلب یہ نکلا کہ کسی حدیث کو منتخب کرنے کے لئے اپنے پاس جتنی چھلنیاں تھیں، سب استعمال کرلیں، رجال وسند، انقطاع اور اتصال کی سب ہی کچھ استعمال کرلیا، آخر میں اپنا ملکۂ صناعیہ بھی استعمال کرلیا، اب آخری بات یہ ہے کہ اللہ سے پوچھا کہ اللہ ﷻ درج کروں یا نہیں؟ استخارہ کرنے کے بعد پھر لکھا، تب ہی اللہ ﷻ نے یہ مقام اور یہ برکت عطا فرمائی کہ چاردانگ عالم میں صحیح بخاری کے پڑھے بغیر کوئی آدمی نہ طالب علم بنتا ہے، نہ عالم بنتا ہے۔ اور کتابوں میں اختلاف ہوجائے گا کہ کوئی یہ پڑھائے گا کوئی وہ پڑھائے گا، لیکن بخاری پڑھے بغیر کوئی

آدمی علوم اسلامیہ کی منزل طے نہیں کر سکتا۔

یہ وہ شروط صحیح ہیں جن کا واقعی امام بخاری رحمہ اللہ نے التزام کیا ہے۔

شروطِ بخاری سے متعلق اہم بحث

بعض حضرات نے زبردستی کی شرطیں امام بخاری رحمہ اللہ کے سر تھوپنے کی کوشش کی ہے، مثلاً امام ابوعلی حاکم نیشاپوریؒ کی طرف منسوب ہے کہ انہوں نے یہ کہا ہے کہ امام بخاریؒ کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ اس صحابیؓ کی حدیث روایت کرتے ہیں جس سے کم از کم دو راوی روایت کر رہے ہوں۔ اسی طرح امام بخاریؒ اس تابعی سے روایت کرتے ہیں جس سے کم از کم آگے دو راوی روایت کر رہے ہوں، جس کا حاصل یہ ہوا کہ امام بخاریؒ کی کتاب میں کوئی حدیث غریب نہ ہو، کم از کم سب عزیز ہی عزیز ہوں۔ لیکن امام بخاریؒ کی کتاب کو دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ نے اس شرط کا التزام نہیں کیا بلکہ بہت کم حدیثوں میں یہ شرط پائی جاتی ہے۔ بخاری شریف کی پہلی حدیث **"انما الاعمال بالنیات"** اس کو حضرت عمرؓ سے روایت کرنے والے علقمہ بن وقاص ہیں اور علقمہ بن وقاصؓ سے روایت کرنے والے محمد ابراہیم **التیمی اللیثی** ہیں۔ اس واسطے یہ کہنا درست نہیں۔

بعض حضرات نے امام حاکم کے قول کی یہ توجیہ کی ہے کہ ان کی مراد یہ نہیں کہ جو حدیث امام روایت کر رہے ہیں اس میں روایت کرنے والے دو ہوں، بلکہ ان کا کہنا یہ ہے کہ امام بخاریؒ اس صحابیؓ سے حدیث لیتے ہیں جس سے کم از کم دو آدمیوں نے روایت کی ہو خواہ یہی حدیث یا کوئی دوسری حدیث، لیکن جن حضرات نے صحیح بخاری کی احادیث کا استقصاء اور استقراء کیا ہے انہوں نے فرمایا کہ یہ شرط بھی صحیح نہیں ہے۔

علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے "تدریب الراوی" میں اپنے ایک بزرگ ابوحفص میاں جیؒ سے نقل کیا ہے کہ امام بخاریؒ کے ہاں شرط یہ ہے کہ وہ صحابی سے وہی حدیث لیتے ہیں جو کم از کم دو صحابہ سے مروی ہو اور صحابی سے روایت کرنے والے کم از کم دو ہوں اور تابعی سے روایت کرنے والے کم از کم چار ہوں۔ وہ اور آگے بڑھ گئے اب ایسی حدیث تو پوری بخاری میں ملنا مشکل ہے۔ تو یہ شرط بھی درست نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ جن لوگوں نے مبالغہ آمیزی کے ساتھ امام بخاریؒ کی شرائط بیان کی ہیں وہ درست نہیں، ان کے پیش نظر جو شروط ہیں وہ بس اتنی ہیں جو پانچ شرطیں ہیں جو شروع میں بتائی ہیں اور جن کا امام بخاری رحمہ اللہ نے التزام فرمایا ہے۔

تراجم ابواب پر مفصل بحث

امام بخاری رحمہ اللہ کے صنیع کا بہت اہم حصہ ان کے تراجم ابواب ہیں، احادیث پر جو عنوان قائم کیا

جاتا ہے اسے ترجمۃ الباب کہتے ہیں، اور تراجم کے باب میں امام بخاری رحمہ اللہ کا صنیع دوسرے تمام ائمہ حدیث کے مقابلے میں امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔

حضرات محدثین کا طریقۂ تراجم کے سلسلے میں مختلف رہا ہے۔ بعض حضراتِ محدثین وہ ہیں کہ جو ترجمۃ الباب سے حتی الامکان بچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ہمارا کام صرف رسولِ کریم ﷺ کی احادیث لوگوں تک پہنچانا ہے اور اس سے کیا کیا مسائل نکل رہے ہیں، کیا حکم مستنبط ہو رہا ہے، اس کی ذمہ داری ہم نہیں لے رہے۔

چنانچہ امام مسلم رحمہ اللہ کا طریقہ یہی ہے کہ وہ اپنی کتاب میں صحیح احادیث کو مختلف اسانید سے یکجا بیان کر دیتے ہیں، اسی وجہ سے انہوں نے تراجم ابواب خود قائم نہیں فرمائے، بلکہ دوسرے لوگوں نے حواشی قائم کئے ہیں، امام مسلمؒ نے صرف احادیث ذکر کی ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ رسول کریم ﷺ سے جو کچھ احادیث مجھے پہنچی ہیں وہ میں آپ تک پہنچا دیتا ہوں۔

بعض حضرات محدثین وہ ہیں جو اتنی احتیاط نہیں کرتے بلکہ جو حکم بالکل واضح طور پر حدیث میں آرہا ہے اس کا ترجمہ قائم کر دیتے ہیں اس لئے اپنے طور پر کوئی دقیق ترجمہ قائم کرنے کی کوشش نہیں کرتے۔

امام ترمذی، امام ابوداؤد اور امام ابن ماجہ رحمہم اللہ کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ترجمۃ الباب قائم کرتے ہیں لیکن سامنے جو حدیث ہوتی ہے اسی کو وہ ترجمۃ الباب بنا دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے ہاں تراجم متضاد بھی ہوتے ہیں۔ مثلاً **"باب الوضوء من مسّ الذکر' باب ترک الوضوء من مس الذکر"** اس حدیث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جہاں مس ذکر سے وضوء واجب ہوتا ہے وہاں ترجمۃ الباب قائم کر دیا اور **"باب الوضوء من مس الذکر"** جہاں مس ذکر سے وضو واجب ہونا واضح نہیں ہوتا وہاں **"باب ترک الوضوء من مس الذکر"** قائم کر دیا وغیرہ۔

اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو اللہ جل جلالہ نے تفقہ کی شان دی ہے ان کے تراجم دقیق ہیں، ان کے پیش نظر، طرق استنباط واستخراج مسائل ہے۔ اس معنی میں کہ عمق اور گہرائی کے ساتھ حدیث سے جو احکام نکل رہے ہوتے ہیں، ان پر وہ الگ الگ ترجمۃ الباب قائم کرتے ہیں۔ اسی واسطے یہ مقولہ مشہور ہے کہ **"فقه البخاری فی تراجمه"** کہ بخاری کی فقہ ان کے تراجم میں ہے۔

بعض لوگوں نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے فقہ کی کوئی کتاب باقاعدہ مسلسل مرتب کر کے نہیں لکھی۔ لیکن ان کی فقہ ان کے تراجم سے معلوم ہوتی ہے۔

اور بعض حضرات نے اس کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شانِ تفقہ ان کے تراجم سے معلوم ہوتی ہے کہ کس کس دقیق طریقے سے احادیث سے مسائل استنباط فرماتے ہیں۔

ان کے قریب قریب امام نسائی رحمہ اللہ ہیں یعنی امام نسائی رحمہ اللہ کے بھی تراجم نسبتاً دقیق ہیں اور استنباط کی گہری نظر پر مشتمل ہیں، اگرچہ امام بخاری رحمہ اللہ کے درجے تک نہیں پہنچتے، لیکن ان کا مسلک بھی بہرحال امام بخاری رحمہ اللہ کے نسبتاً قریب ہے، لیکن سب سے ممتاز طریقہ امام بخاریؒ کا ہے اور اسی واسطے **"فقه البخاری فی تراجمه"** کہا گیا ہے۔

چند بنیادی اسالیب

ان تراجم میں کیا طریقے فرمائے گئے ہیں اور کیا نہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمۃ الباب میں کن رُموز اور معارف کو مدِّنظر رکھتے ہیں، یہ ایک ایسا موضوع ہے جس پر فقہاء ومحدثین نے سالہا سال کاوشیں کی ہیں۔ اس پر مستقل کتابیں لکھی گئیں۔

شارحینِ حدیث نے امام بخاری رحمہ اللہ کے اصولِ تراجم کا استقصاء کر کے منضبط کرنے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ حضرت شیخ الحدیث علامہ زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے **"لامع الدراری"** میں حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے ستر (۷۰) اصول تراجم بیان فرمائے ہیں۔[۹]

اب ظاہر ہے کہ وہ سارے کے سارے ستر اصول بیان کرنا اور ان کی تشریح کرنا ہماری قدرت سے باہر ہے۔ اس واسطے اتنی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں، جب تراجم کی مستقل بحثیں آئیں گی اس میں وہ سارے اصول رفتہ رفتہ آتے جائیں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ وہاں ان کو عرض کریں گے۔

لیکن ترجمۃ الباب کے چند بنیادی اسالیب بیان کئے جاتے ہیں جو عام طور پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ پیش نظر رکھتے یا ان کے طریقے سے معلوم ہوتے ہیں۔

۱۔ الترجمة بآية من الآيات

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی ترجمۃ الباب کے سلسلے میں پہلی عادت یہ ہے کہ **"الترجمة بآية من الآيات"** یعنی حتی الامکان یہ کوشش کرتے ہیں کہ جہاں بھی ہو سکے ترجمۃ الباب آیت قرآنی پر مشتمل ہو۔ اور اس کا پس منظر یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کی احادیث اور سنتیں درحقیقت کتاب اللہ کی تفسیر ہیں۔ نبی کریم ﷺ کو جب مبعوث فرمایا گیا تو ایک فریضہ منصبی تعلیمِ کتاب وحکمۃ آپ کو سونپا گیا کہ:

﴿ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ [البقرة:۱۲۹]

ترجمہ: اور سکھلا وے ان کو کتاب اور حکمت کی باتیں۔

---

۹ الابواب و التراجم للبخاری، ص: ۱-۵۶.

یعنی کتاب کی تشریح کرنے کے لئے آپ مبعوث ہوئے۔ تو یہ بات ظاہر کرنے کے لئے امام بخاری رحمہ اللہ ترجمۃ الباب اکثر و بیشتر کسی آیت کی بنیاد پر قائم کرتے ہیں، اس میں یہ بتلانا مقصود ہوتا ہے کہ یہ جو حدیث آرہی ہے اس آیت کریمہ کی تفسیر پر مشتمل ہے۔

۲۔ الترجمة بحديث مرفوع ليس على شرطه

"الترجمة بحديث مرفوع ليس على شرطه" یعنی بعض اوقات امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمۃ الباب کسی ایک ایسی حدیث کو بنا دیتے ہیں جو ان کی شرط پر نہیں ہوتی، کیونکہ ان کی شرط پر نہیں ہے لہٰذا اس کو وہ مسنداً روایت کرنے سے معذور ہیں اور مسنداً روایت کرنے کے بجائے ترجمۃ الباب کا حصہ بنا دیتے ہیں۔ یہ بتلانے کے لئے کہ یہ حدیث بھی صحیح اور قابل استدلال ہے اگرچہ میری شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے اس کو مسنداً روایت نہیں کر رہا ہوں۔

مثلاً حدیث میں حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

"اثنان فما فوقهما جماعة"

یعنی دو آدمی یا دو سے زیادہ جماعت کے حکم میں ہیں۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ حضور ﷺ نے شروع میں تنہا سفر کرنے سے منع فرمایا تھا اور بعد میں آپ ﷺ نے اس کی تشریح میں فرمایا کہ:

"اثنان فما فوقهما جماعة".

لہٰذا دو بھی جائیں تو اس حکم کی خلاف ورزی نہیں ہوگی۔

یہ حدیث صحیح ہے لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط کے مطابق نہیں ہے، لہٰذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ حدیث مسنداً تو ذکر نہیں کی۔ البتہ ترجمۃ الباب میں ذکر کر دیا کہ **"اثنان فمافوقهما جماعة"** اور اس کے بعد کوئی ایسی حدیث لے آئے جو اس مفہوم کی تائید کرے، یہ صورت بکثرت پائی جاتی ہے۔

۳۔ "الاشارة الى بعض طرق الحديث"

امام بخاری رحمہ اللہ کے ترجمۃ الباب میں یہ بات بھی بکثرت پائی جاتی ہے کہ **"الاشارة إلى بعض طرق الحديث"** ترجمۃ الباب سے جس مفہوم کو بیان فرما رہے ہیں، آگے حدیث میں وہ مفہوم کہیں نظر نہیں آتا اس لئے پریشانی ہوتی ہے کہ یہ حدیث کیسے ترجمۃ الباب میں آئی۔

دراصل اس ترجمۃ الباب سے یہ اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے کہ جو حدیث میں نے آگے ذکر کی ہے اس کے بعض طرق ایسے ہیں جن میں ترجمۃ الباب کا مفہوم موجود ہے۔ مثلاً ایک جگہ آپ نے یہ ترجمۃ الباب قائم فرمایا کہ **"باب السمر بالليل"** رات کے وقت میں باتیں کرنا۔

عشاء کے بعد باتیں کرنا، اس کو "سمر باللیل" کہتے ہیں۔ اور حدیث اس میں یہ لاتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میں نے ایک رات اپنی خالہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں گذاری اور میں نے حضور ﷺ کو تہجد پڑھتے ہوئے دیکھا تھا۔ تو اس میں حدیث مشہور ہے کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما جا کر بائیں طرف کھڑے ہوئے تو آپ ﷺ نے دائیں طرف کھڑا کر دیا۔[۱]

اب اس حدیث میں رات کو باتیں کرنے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ آدمی حیران ہو جاتا ہے کہ باب تو سمر کا قائم کیا ہے اور حدیث ایسی لائے جہاں سمر کا کوئی ذکر نہیں ہے بلکہ وہاں تہجد کا ذکر ہے۔ لیکن اس سے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی ایک حدیث کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے جو خود امام بخاری رحمہ اللہ نے کتاب التفسیر میں ذکر کی ہے۔ وہاں کتاب التفسیر میں یہ الفاظ ہیں کہ حضور ﷺ جب بیدار ہوئے تو کچھ باتیں فرمائیں۔ دوسرا اس کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ترجمۃ الباب قائم کیا کہ یہاں میں جو حدیث لا رہا ہوں وہ حدیث اگرچہ اس سمر پر مشتمل نہیں ہے لیکن اسی کا دوسرا طریق دوسری جگہ موجود ہے جس میں وہ سمر موجود ہے تو یہ "اشارۃ إلی بعض طرق الحدیث" ہوا۔ یہ تو وہ مثال ہے جہاں خود امام بخاری رحمہ اللہ نے وہ طریق دوسری جگہ پر روایت کر دیا ہے۔

بعض مرتبہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ جس میں دوسرے طریق کی طرف اشارہ فرماتے ہیں وہ خود کہیں روایت نہیں کرتے یا تو اس وجہ سے کہ وہ ان کی شرط پر نہیں یا کسی اور وجہ سے، لیکن صحیح اور قابل استدلال ہے۔ اس لئے اس طریق کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ باب قائم فرمایا ہے "**باب طول الصلوٰۃ فی قیام اللیل**" یعنی تہجد کے وقت لمبی قرأت کرنا۔

اس باب کے اندر وہ حدیث آنی چاہئے تھی جو لمبی قرأت پر دلالت کرتی ہو۔ لیکن وہاں حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہما کی وہ حدیث نقل کی ہے جس میں طول قرأت کا کوئی ذکر نہیں، بلکہ یہ ہے کہ:

"انّ النبی ﷺ کان اذا قام للتھجد من اللیل یشوص فاہ بالسواک"

کہ جب آپ ﷺ رات کے وقت تہجد کے لئے بیدار ہوتے تو اپنے منہ کی مسواک سے صفائی فرماتے تھے۔ اس میں طول قرأت کا کوئی ذکر نہیں، لوگ حیران ہیں کہ یہ کیا وجہ ہوئی!

لیکن محققین نے فرمایا کہ درحقیقت اس سے حضرت حذیفہ ﷺ ہی کی ایک دوسری حدیث کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے جس کو خود امام بخاری رحمہ اللہ نے تو روایت نہیں کیا لیکن مسلم شریف میں آئی ہے۔ اور اس میں حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب میں نے رسول کریم ﷺ کو تہجد پڑھتے ہوئے دیکھا تو آپ ﷺ

---

[۱] (۷۹) باب میمنۃ المسجد و الامام، رقم: ۷۲۸، کتاب الأذان: صحیح البخاری، ج: ۱، ص: ۱۴۶، طبع دار السلام، ریاض.

بہت طویل قرأت فرما رہے تھے اور سورہ بقرہ پڑھ رہے تھے، میں نے سوچا کہ جب سو آیتیں ہو جائیں گی تو رکوع کر لیں گے، لیکن سو آیتیں ہو گئیں اور آپ ﷺ نے رکوع نہیں فرمایا۔

یہاں حضرت حذیفہ ؓ کی یہ حدیث لائے اور اشارہ اس حدیث کی طرف کر دیا۔ اس طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ تصرفات فرماتے ہیں جس کو **"الاشارة إلی بعض طرق الحدیث"** کہا جاتا ہے۔

۴۔ "اثبات بالأولویة"

بعض اوقات امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمۃ الباب قائم فرماتے ہیں **"اثبات بالأولویة"** یعنی ایک چیز کا ثبوت حدیث سے براہِ راست دلالتِ مطابقی کے طور پر نہیں ہو رہا ہے، لیکن اس سے ادنیٰ چیز کا ثبوت ہو رہا ہے، تو اعلیٰ کا ثبوت بطریق اولیٰ ہوگا۔

مثلاً ترجمۃ الباب قائم فرمایا **"باب البول قائماً وقاعداً"** یعنی کھڑے ہو کر اور بیٹھ کر پیشاب کرنا۔ حدیث جو لائے ہیں وہ صرف بول قائماً کی ہے جس میں حضور اقدس ﷺ سے کھڑے ہو کر پیشاب کرنا منقول ہے اور قاعداً کا اس میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ لیکن ترجمۃ الباب میں قاعداً کے لفظ کا اضافہ کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ جب بول قائماً کا ثبوت ہے تو قاعداً کا بطریق اولیٰ ہوگا۔ یہ **"اثباتِ بالأولویة"** ہے۔

۵۔ "الترجمة بهل"

بعض اوقات کسی حکم پر جزم اور یقین نہیں ہوتا، یا دوسرے الفاظ میں یوں کہہ لو کہ وہ **"هَلْ"** کے نام سے تراجم قائم کر دیتے ہیں۔ اس کو آپ کہیں " ترجمہ **بهل یفعل کذا** :" یہ بعض مرتبہ تو اس موقع پر کرتے ہیں جہاں خود امام بخاری رحمہ اللہ کو حکم کے بارے میں جزم نہیں ہوتا کہ آیا ایسا کرنا صحیح ہے یا نہیں۔ اس لئے وہاں **"هل یفعل کذا"** کہہ دیتے ہیں۔

اور بعض جگہ جزم ہوتا ہے اس کے باوجود **"هــل"** کا لفظ استعمال کرتے ہیں، یہ بیان کرنے کے لئے کہ لوگوں کے دلوں میں یہ شبہ ہے کہ ایسا کریں یا نہ کریں۔ لیکن جو حدیث میں لا رہا ہوں اس سے پتہ چلتا ہے کہ کرو۔

تو پہلا جو **"هَـل"** ہے جہاں حدیث کی صراحت نہیں ہوتی وہاں **"هَـل"** عدم الجزم کے لئے ہوگا۔ لیکن جہاں حدیث میں صراحت آ رہی ہے **"هَل"** وہاں جزم کے لئے ہوگا۔ لہٰذا اس سے یہ مقصود ہوگا کہ اس حدیث پر عمل کرو۔

۶۔ "الترجمة للرد علی أحد"

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بعض اوقات کسی دوسرے پر رد کرنے کے لئے ترجمۃ الباب قائم کرتے ہیں **"الترجمة للرد علی احدٍ"** یعنی کوئی مذہب کسی کا مشہور و معروف ہے یا اس کی طرف منسوب ہے۔ اور امام

بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ بات صحیح نہیں، تو اس بات کی تردید کرنا مقصود ہوتا ہے اور اس تردید کے لئے ترجمۃ الباب قائم فرما دیتے ہیں۔

مثلاً بعض حضرات سے یہ بات منقول ہے کہ امام جب نماز پڑھا چکے تو جس جگہ نماز پڑھائی ہے وہیں پر نفلیں نہ پڑھے بلکہ ہٹ کر کسی اور جگہ پڑھے اور یہ بات اکثر فقہاء کرام رحمہم اللہ نے ذکر فرمائی ہے۔ لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ایسا کرنا کوئی ضروری نہیں، بلکہ اسی جگہ پر بھی تطوع وغیرہ ادا کرسکتا ہے۔ اور وہاں پر باب قائم کیا **"باب یتطوع الامام فی مکانہ"** امام اپنی جگہ پر نماز پڑھ سکتا ہے، تو اس ترجمہ سے مقصود ان لوگوں کی تردید کرنا ہے جو تطوع ادا کرنے کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔

۷۔ "الترجمة لتعيين أحدى الاحتمالات"

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بعض اوقات حدیث کی شرح کرنے کے لئے ترجمۃ الباب قائم فرماتے ہیں۔ یعنی ایک حدیث کے معنی میں کئی احتمالات ہیں تو ان میں سے کسی ایک احتمال کو متعین کرنے کے لئے ترجمۃ الباب قائم فرماتے ہیں۔ مثلاً نبی کریم ﷺ سے ایک حدیث مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا **"إئتموا بی ولیأتم بکم من بعدکم"** تم میری اقتدا کرو اور جو تمہارے بعد ہیں وہ تمہاری اقتدا کریں۔ یہ مشہور حدیث ہے۔ اس حدیث کے معنی میں دو احتمال ہیں:

ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہاں نماز کی حالت کا بیان ہو رہا ہے کہ آپ ﷺ نے صحابہ کرام ﷺ سے فرمایا کہ جب تم نماز پڑھو تو نماز میں میری اقتدا کرو کہ میں کیا کر رہا ہوں تم اسی کے مطابق عمل کرتے رہو اور اقتدا کرتے رہو۔

اور **"من بعدکم"** سے مراد بُعدیتِ مکانیہ ہے یعنی جو تم سے پیچھے کھڑے ہوتے ہیں وہ تمہاری اقتداء کریں کہ تمہیں دیکھتے رہیں اور دیکھ کر عمل کرتے رہیں، تو یہاں حالت صلوٰۃ کا بیان ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے بُعدیت زمانیہ مراد ہے کہ اے صحابہ! تم میری اتباع کرو یعنی میرے طریقے پر عمل کرو اور تمہارے بعد جو لوگ آنے والے ہیں وہ تمہارے طریقے پر عمل کریں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے پہلے معنی مراد لئے ہیں۔ چنانچہ ترجمۃ الباب اس طرح قائم فرمایا:

"بابٌ : إنما جعل الإمام ليؤتم به"

تو یہ حدیث ترجمۃ الباب میں لا کر اس سے پہلے اس کی شرح کردی کہ **"انما جعل الامام لیؤتم بہ"** یہ حالتِ صلوٰۃ سے متعلق ہے، یہ احد الاحتمالین کی ترجیح ہے۔

۸۔ "الترجمة لتطبيق بين الأحاديث"

دو حدیثوں میں بظاہر تعارض نظر آتا ہے تو امام بخاریؒ ترجمۃ الباب میں ان دونوں حدیثوں سے

تعارض دور کرنے کی غرض سے ان کے درمیان تطبیق دینے کی کوشش کرتے ہیں۔

مثلاً حضرت ابوایوب انصاری ﷺ کی حدیث ہے کہ: جب قضائے حاجت کے لئے جاؤ تو قبلہ کا نہ استقبال کرو اور نہ ہی استدبار کرو۔

اور حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ کی حدیث ہے کہ: انہوں نے نبی کریم ﷺ کو قضائے حاجت کرتے ہوئے دیکھا جبکہ آپ کی پشت کعبۃ اللہ کی طرف تھی۔

لہٰذا ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس تعارض کے درمیان تطبیق اس طرح دی کہ **"باب یستقبل القبلۃ فی بناءٍ"** یعنی جب آدمی عمارت میں ہو تو استقبال کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ گویا ان کے نزدیک **"نہی"** (ممانعت) اس حالت میں ہے جب آدمی صحراء یا کھلی فضاء میں قضائے حاجت کر رہا ہو۔ اور جہاں اثبات ہے وہ حالت بناء میں ہے۔ اس طرح دونوں میں تطبیق ہوگئی۔

اور یہی حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے، اسی کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے۔

۹۔ "الترجمۃ بدون الحدیث"

بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمۃ الباب بھی قائم کرتے ہیں اور باب کا عنوان بھی لگا دیتے ہیں۔ لیکن اس میں کوئی حدیث نہیں لاتے **"ترجمۃ الباب بدون الحدیث"** یہ اس موقع پر ہوتا ہے کہ اس ترجمۃ الباب میں جو بات کہی گئی ہے وہ خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ہی کی مستنبط کی ہوئی ہے، اور کسی ایسی حدیث سے ثابت ہوتی ہے جو حدیث پہلے گزر چکی ہے یا بعد میں آنے والی ہے۔

لیکن چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ کے پاس اس حدیث کا کوئی طریق نہیں تھا کہ جس میں تبدیلی کے ساتھ اس کو یہاں روایت کرسکیں اور جب بھی اس کو دوسری جگہ لاتے ہیں تو اس میں سند یا متن میں کوئی تبدیلی ہوتی ہے۔

۱۰۔ "الباب الخالی عن الترجمۃ"

بعض اوقات امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ باب تو لکھ دیتے ہیں لیکن اس کے ساتھ کوئی ترجمہ ذکر نہیں کرتے یعنی بلا ترجمہ صرف باب لکھ کر پھر کوئی حدیث لے آتے ہیں۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی اس عادت کی تشریح میں حضرات شراحِ حدیث بڑے مضطرب اقوال اختیار کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔

بعض حضرات نے تو یہ کہہ دیا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں پر باب کا لفظ تو لکھ دیا تھا اور ترجمۃ الباب قائم کرنے کا ارادہ تھا کہ کچھ سوچ سمجھ کر لگائیں گے لیکن موقع نہیں ملا اور اس سے پہلے وفات ہوگئی۔ لہٰذا

باب کا لفظ رہ گیا، لیکن یہ بات اس لئے بعید معلوم ہوتی ہے کہ مفروضہ اس صورت پر مبنی ہے کہ آپ نے حدیثیں پہلے جمع کی ہیں اور تراجم بعد میں قائم کئے ہیں لیکن پہلے یہ ذکر ہو چکا ہے کہ امام بخاریؒ نے تراجم پہلے بنائے اور پھر احادیث مرتب فرمائی ہیں تو یہ بات اس صورتِ حال سے مطابقت نہیں رکھتی۔

بعض حضرات نے یہ فرمایا کہ یہاں کسی کاتب سے سہو ہو گیا ہے کہ یہاں ترجمہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا تھا لیکن کاتب نے نہیں لکھا۔ تو یہ بات بھی بہت ہی بعید ہے کہ سارے کاتبوں سے سہو ہوتا چلا گیا ہو۔[11]

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

لہٰذا زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ جو حضرت علامہ انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ارشاد فرمائی ہے، جہاں خالی باب ہوتا ہے تو یہ ماقبل کے ترجمۃ الباب کے لئے بمنزلہ فصل کے ہوتا ہے۔ جیسا کہ کتابوں کے اندر ایک باب ہوتا ہے اور اس کے تحت ایک فصل ہوتی ہے یعنی بات تو اسی باب کے متعلق ہے لیکن اس کی نوعیت تھوڑی مختلف ہو تو اس کو فصل کے ذریعے ممتاز کر دیتے ہیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ بھی وہاں تنہا باب قائم کرتے ہیں جہاں کوئی بات پچھلے باب کی شرح کے طور پر چلی آ رہی ہو۔ یہ بات اصل میں علامہ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے ذکر کی ہے اسی کو حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے آگے نقل کیا ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کی رائے

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ بات بظاہر اچھی ہے لیکن بعض جگہوں پر یہ بھی منطبق نہیں ہوتی۔ مثلاً بعض جگہ ایسا ہوتا ہے کہ فصل اسی وقت ہوگی جہاں پہلے سے ایک بات چلی آ رہی تھی پھر باب قائم کر کے اسی بات کی کوئی فرع ذکر کی گئی ہو۔ تب تو یہ بات صحیح ہوگی، لیکن بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جو حدیث باب کا عنوان لگانے سے پہلے لائے تھے بعینہٖ باب کے بعد بھی وہی حدیث لے آتے ہیں۔ تو ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ یہ کوئی نئی فصل ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایسے مواقع پر بعض اوقات امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ طالب علم کا امتحان لیا جائے کہ یہ حدیث جو پہلے آئی ہے اس سے ایک ترجمۃ الباب نکال کر تمہارے سامنے رکھ دیا ہے جس سے یہ حکم نکلتا ہے۔ اب وہی حدیث دوبارہ لا رہا ہوں تم سوچو کہ اس سے اور دوسرا حکم کیا نکل سکتا ہے تو تم اسی کو ترجمۃ الباب بنا دو، اس سے تمرین اور تشحیذ اذہان مقصود ہوتا ہے۔[12]

[11] تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: من الأبواب والتراجم للبخاری، ص: ۵۶.

[12] من الأبواب والتراجم للبخاری، ص: ۲۱، ۲۲.

مکرر حدیث نہ لانے کی وجہ

مثلاً امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مسئلہ مستنبط کر کے ایک حدیث روایت کردی۔ اگر اس سے کوئی دوسرا مسئلہ بھی نکل رہا ہوتا ہے تو اس پر ترجمۃ الباب تو قائم کر دیتے ہیں اور حدیث اس لئے نہیں لا سکتے کہ اگر لائیں گے تو مکرر ہو جائے گی، کیونکہ کوئی ایسا طریق نہیں ہے جس میں سند یا متن کی کوئی تبدیلی ہو جبکہ تکرار سے بھی بچنا ہوتا ہے تو ایسے مقام پر حدیث نہیں لاتے بلکہ ترجمۃ الباب قائم کر دیتے ہیں۔ اور اس بات کی طرف اشارہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث میں نے کہیں اور نکالی ہے۔ جس سے یہ ترجمۃ الباب ثابت ہوتا ہے اس کو تم خود تلاش کرلو۔

بعض اوقات یہ کرتے ہیں کہ ترجمۃ الباب ثابت ہو رہا ہے ایک ایسی حدیث سے جو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی اپنی شرط کے مطابق نہیں ہے لیکن حدیث صحیح ہے۔ تو ایسے موقع پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمۃ الباب قائم کر کے چھوڑ دیتے ہیں اور حدیث نہیں لاتے، اور اس باب سے متعلق کوئی حدیث نہ پہلے ذکر کرتے ہیں نہ بعد میں۔

امام بخاری رحمہ اللہ کی ایک عادت یہ ہے کہ **"باب بمنزلة الفائدة"** یعنی ایک خاص موضوع کے متعلق کوئی بات چل رہی ہے اور اس میں تراجم ابواب موضوع سے متعلق آرہے ہیں، اچانک ایک ایسا باب آجاتا ہے جس سے شراح حدیث پریشان ہو جاتے ہیں کہ اس کا کوئی تعلق نہیں، بلکہ ایک غیر متعلق باب آجاتا ہے!

مثال کے طور پر ایک جگہ بیان چل رہا ہے **"کتاب بدء الخلق"** کا، اچانک باب قائم کر دیا **"باب خیر مال المسلم غنمٌ یتبع بھا شعف الجبال"**.[۱۳]

جس میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایک وقت ایسا آجائے گا جس میں انسان کا سب سے بہترین مال بکریاں ہوں گی۔ جن کو فتنے کے زمانے میں اپنے دین کی حفاظت کے لئے وہ باہر چلا جائے اور دنیا سے علیحدہ ہو جائے۔

یہ باب بیچ میں لے آئے جس کا کتاب سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ اس جگہ ہوتا ہے جہاں بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک لفظ آنے سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ذہن کسی اور بات کی طرف منتقل ہو گیا، تو بمنزلہ فائدہ ایک باب بیچ میں قائم کر دیا۔

اسی طرح کسی ایک موضوع پر بات چل رہی تھی اسی میں ذکرِ غنم بھی تھا۔ تو بکریوں سے اس طرف ذہن منتقل ہوا کہ حضور ﷺ نے بکریوں کو خیر مال قرار دیا ہے۔ اس طرح بیچ میں اس کتاب کا غیر متعلق باب قائم کر دیا، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ آدمی کے کلام کے بیچ میں کوئی جملہ معترضہ آجاتا ہے۔

بعض اوقات سلسلۂ کلام میں فائدہ کے عنوان سے ایک فائدہ لکھ دیتے ہیں۔ اسی طریقے سے باب بھی لے آتے ہیں۔ اسی وجہ سے بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ بطور فصل کے آیا ہے۔

جو لوگ اس عادت سے واقف نہیں ہوتے وہ پریشان ہو جاتے ہیں کہ اس کا اس کتاب سے کیا تعلق ہے

اور بہت تکلف کے ساتھ وہ تعلق جوڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ چند اصول تراجم ہیں جو پیش کئے گئے ہیں۔

یوں تو حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا رحمۃ اللہ علیہ نے ستر (۷۰) اصول اسی طرح بیان فرمائے ہیں، ان سب کا استقصاء اور استقراء اس موضوع میں مقصود نہیں ہے۔ جب تراجم آئیں گے وہاں پر یہ چیزیں انشاء اللہ تعالیٰ آتی چلی جائیں گی، لیکن یہاں محض تعارف کرانا مقصود تھا کہ **"فقه البخاري في تراجمه"** جو کہا جاتا ہے اس میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی کیا کیا عادتیں پائی جاتی ہیں اور ان کے ہاں کیا کیا مدارک ہیں۔ اس طریقے سے دیگر اصولوں کو قیاس کیا جاتا ہے۔

بخاری شریف کے نسخے

یہ کتاب جو ہم تک پہنچی ہے اس کے مختلف نسخے ہیں۔ یعنی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے اس کتاب کو روایت کرنے والے یوں تو ہزاروں کی تعداد میں ہیں، لیکن جن لوگوں نے خاص طور سے اس نسخہ (بخاری) کو ہم تک پہنچایا ہے وہ پانچ ہیں اور ان پانچ حضرات کے ہی نسخے مشہور اور معروف ہوئے۔

آج جو نسخہ ہمارے سامنے موجود ہے، یہ ساری دنیا میں پھیلا ہوا ہے اور یہ علامہ فربری رحمہ اللہ کا نسخہ ہے۔

علامہ فربری رحمہ اللہ کا تعارف

علامہ فربری رحمۃ اللہ علیہ "فربر" کی طرف منسوب ہیں جو بخارا سے کچھ فاصلہ پر چھوٹا سا گاؤں ہے؛ جہاں یہ پیدا ہوئے تھے اور انہوں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی صحبت اٹھائی اور ان سے علم حاصل کیا، بالآخر صحیح بخاری کے سب سے بڑے راوی یہی ثابت ہوئے۔

۹۰ ہزار شاگردوں میں سے امام فربریؒ کا نسخہ مشہور ہوا

ان کا یہ مقولہ بعض حضرات نے نقل کیا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے صحیح بخاری پڑھنے والے حضرات کی تعداد نوے (۹۰) ہزار ہے۔ یعنی نوے (۹۰) ہزار افراد نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے صحیح بخاری پڑھی لیکن ان میں سے اس وقت صحیح بخاری کا کامل راوی میرے سوا کوئی نہیں۔ اگرچہ فربری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ان کی اپنی معلومات کی بنیاد پر ہے، جبکہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے تین نام اور بھی ذکر کئے ہیں۔ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور کا بھی اضافہ فرمایا ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے جتنا نسخہ ان کا پھیلا اور کسی کا نہیں پھیل سکا۔

فربریؒ سے روایت کرنے والے

امام فربری رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کرنے والے متعدد ہیں۔ چنانچہ ان کے نسخوں میں بھی تھوڑا تھوڑا

---

۱۳ كتاب بدء الخلق، باب خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال، رقم: ۳۳۰۰، بخاری جلد اص: ۶۷۳۔

فرق ہے۔ مثلاً ایک نسخہ ابن السکن، دوسرا مستملی، تیسرا کشمیہنی، چوتھا اصیلی اور پانچواں ابوذر کا ہے۔ یہ تمام نسخے فربری رحمۃ اللہ علیہ کے ہیں۔

چنانچہ آپ اکثر و بیشتر اس کتاب کے حاشیہ میں پڑھیں گے **"کذا لأبی ذر، کذا للأصیلی"** وغیرہ۔ اسی طرح یہ الفاظ مستملی کے نسخے یا **کشمیہنی** کے نسخے میں بھی ہیں۔ اس کو محشی بکثرت استعمال فرماتے ہیں۔

لیکن یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ یہ سب نسخے چاہے اصیلی، کشمیہنی، ابن السکن یا مستملی کا ہو یہ سب کے سب فربری رحمۃ اللہ علیہ کے نسخے کے راوی ہیں۔[۱۴]

بخاری شریف کی احادیث کی تعداد

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی احادیث کی تعداد! بھی ایک ایسا موضوع ہے جس پر بڑا اختلاف ہوا ہے، اور مختلف لوگوں نے مختلف طریقوں سے تعداد بیان کی ہے۔

حافظ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ (صاحب مقدمہ) کہتے ہیں کہ ان کی تعداد ۷۲۷۵ (سات ہزار دوسو پچھتر) ہے۔ لیکن حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے جب شرح فتح الباری لکھی تو وہ ہر کتاب کے آخر میں اس کتاب کے اندر آنے والی حدیثوں کی تعداد گنتے چلے گئے۔ اس بناء پر ان کا کہنا ہے کہ کل تعداد ۹۰۸۲ (نو ہزار بیاسی) ہے، لہٰذا تعداد میں فرق ہے۔ لیکن حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ کا قول زیادہ راجح ہے۔

صحیح بخاری کی مقبولیت

اللہ جل جلالہ نے صحیح بخاری کو جو مقبولیت عطا فرمائی ہے اس کا نتیجہ یہ بھی تھا کہ اس کی شروح زیادہ لکھی گئیں، جن کی تعداد دوسری کتابوں کی شروح سے زیادہ ہیں۔ ان سب کا استقصاء اور استقراء ممکن اور ضروری نہیں۔ لیکن چند بنیادی شروح جن کا کثرت سے ذکر بخاری کے مباحث میں بھی آتا ہے، وہ قابل ذکر ہیں۔

---

[۱۴] تحقیق اسمی الصحیحین واسم جامع الترمذی للشیخ عبد الفتاح ابوغدہ، ص: ۱۶

مشہور شروح بخاری کا تعارف

ان میں چار شروح ایسی ہیں جن کے نام کثرت سے سنیں گے اور دیکھیں گے۔ ترتیبِ زمانی کے اعتبار سے ان کا ذکر کیا جاتا ہے۔

شروح اربعہ

(۱) الکواکب الدراری

(۲) فتح الباری

(۳) عمدۃ القاری

(۴) ارشاد الساری

"الکواکب الدراری"

یہ پہلی شرح علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ کی ہے، جس کا نام "**الکواکب الدراری فی شرح صحیح البخاری للعلامۃ الکرمانی**" یہ مکتوبہ موجود ہے، اور کتب خانہ (جامعہ دارالعلوم کراچی) میں بھی موجود ہے، یہ شرح، صحیح بخاری کی شروحِ اربعہ میں سب سے مقدم ہے، ان کے بارے میں محققین کا کہنا یہ ہے کہ ان بزرگ (علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ) کا علمِ حدیث میں کوئی اہم مقام نہیں ہے۔ یعنی یہ محدثانہ تنقید و تحقیق کے معیار کے اعتبار سے فروتر ہے، ان میں محدثانہ انداز کی باتوں میں غلطیاں پائی جاتی ہیں۔ البتہ ان کی شرح لغات کی تشریح، صرفی ونحوی توضیحات کے لحاظ سے بہت اچھی ہے اور اس کے حوالے بھی بکثرت کتابوں میں آتے ہیں۔

"فتح الباری"

دوسری شرح "**فتح الباری بشرح صحیح البخاری**" جو حافظ احمد ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ اس کو جس اعتبار سے بھی دیکھیں تو یہ صحیح بخاری کی ایسی عظیم شرح ہے جس کی نظیر نہیں ہے اور جو مقام اس کو نصیب ہوا شاید ہی کسی کتاب کو ایسا مقام نصیب ہوا ہو۔ حافظؒ نے اس میں ہر نقطۂ نظر سے ایک ایک چیز کی تحقیق اور تنقید فرمائی ہے۔

فتح الباری کے بارے میں شاہ صاحبؒ کی رائے

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ کو حافظ الدنیا کہا ہے، اور یہ فرماتے تھے کہ ان کے سامنے صحیح بخاری کا ذخیرۂ احادیث اس طرح ہے جس طرح ہاتھ کی باریک لکیریں ہیں، اور یہ امام بخاریؒ کے سب سے زیادہ مزاج شناس ہیں۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے جو تصرفات، مدارک اور اسالیب ہیں ان کو جتنا یہ سمجھتے ہیں اور کوئی نہیں سمجھتا۔ سچی بات تو یہ ہے کہ انہوں نے اس میں پوری عمر کھپائی ہے یہاں تک کہ ان کے بارے میں یہ مقولہ مشہور ہو گیا کہ **"لاهجرة بعد الفتح"** بعض لوگوں نے کہا کہ شرح فتح الباری کے بعد کہیں اور جانے کی ضرورت نہیں ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے اُمت کا قرض اُتار دیا

علامہ ابن خلدون نے ایک موقع پر لکھا تھا کہ صحیح بخاری کی اچھی شرح امت کے ذمہ باقی ہے۔ یعنی صحیح بخاری کی ابھی تک کوئی اچھی شرح نہیں لکھی گئی۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد حافظ شمس الدین سخاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میرے استاذ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے امت کے ذمے جو قرض تھا وہ فتح الباری لکھ کر ادا کر دیا۔

جب آدمی خود تحقیق کے سمندر میں داخل ہوتا ہے اور پھر حافظ ابنِ حجر رحمۃ اللہ علیہ کی کاوش کو دیکھتا ہے تب اس کی قدر معلوم ہوتی ہے۔

میں جس زمانہ میں مسلم شریف کی شرح لکھ رہا تھا اس وقت تقریباً بالاستیعاب فتح الباری دیکھنے کا موقع ملا۔ فتح الباری میں بہت سی باتیں ایسی ہیں کہ آدمی بادی النظر میں گزر جاتا ہے کہ یہاں یہ بات کہی گئی ہوگی، لیکن جب کسی مسئلہ کی تحقیق وتنقید اور گہرائی میں جاتا ہے اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا کلام دیکھتا ہے تب اس کی قدر معلوم ہوتی ہے۔ یوں دیکھتے جاؤ تو کچھ پتہ نہیں چلے گا، لیکن جب دسیوں صفحات کی ورق گردانی اور چھان بین کے بعد پتہ لگتا ہے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے کیا کام انجام دیا ہے۔

جمع طرق میں کاوش

آپ یہ تصور کیجئے کہ آج ایسا زمانہ آ گیا ہے کہ احادیث کی زبردست فہرستیں اور انڈیکس موجود ہیں اور ایسے کمپیوٹر پروگرام آ گئے ہیں کہ ڈسک ڈال دیجئے اور تلاش کے خانہ میں کوئی ایک لفظ لکھ دیجئے تو سینکڑوں کتابوں میں جہاں جہاں وہ لفظ آیا ہو گا وہ کمپیوٹر پروگرام نکال دیتا ہے۔

میں جب مسلم شریف کی شرح لکھ رہا تھا تو کسی ایک طرق کو جمع کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ اس طرح ایک حدیث کے طرق جمع کرنے کے لئے بعض اوقات کئی کئی دن لگ جاتے تھے۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب فہرستیں تیار تھیں۔

مثلاً مسند احمد میں حضرت ابو ہریرہ ﷺ کی حدیثیں چلی آ رہی ہیں۔ اگر پانچ ہزار حدیثیں مروی ہیں، تو پانچ ہزار احادیث تلاش کرو تب کہیں جا کر ایک حدیث ملے گی۔ معاجم میں جیسے معجم الطبرانی، معجم صغیر، معجم اوسط اور معجم کبیر، ان میں شیوخ کی ترتیب پر احادیث ہیں۔ یہاں سے احادیث نکالنا ذرا مشکل ہے۔

لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ جب کسی حدیث کی تشریح کرتے ہیں تو اس کے جتنے طرق جہاں جہاں مذکور ہیں، کہاں کہاں یہ لفظ استعمال ہوا ہے، مسند احمد میں یہ لفظ کہاں استعمال ہوا، وغیرہ وغیرہ۔ وہ سارے کے سارے ڈیڑھ سطر میں بیان کر دیئے ہیں۔ آدمی حیران ہوتا ہے کہ آج اتنی سہولتیں میسر ہیں پھر بھی وہ تمام طرق تلاش نہیں کر سکتا، لیکن اُس دور میں جبکہ نہ فہرستیں تھیں، نہ ترقی یافتہ آلات، حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے تمام طرق کس طرح لکھ ڈالے!۔

مسلم کی شرح لکھنے کے دوران میں نے اس بات کی کوشش کی کہ حافظ ابنِ حجر رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کے جتنے طرق نقل کئے ہیں ان میں کچھ اضافہ کر سکوں۔ ہوسکتا ہے کہ کوئی نئی بات کہہ سکوں۔ انیس (۱۹) سال کام کیا، لیکن انیس سال میں بمشکل دس بارہ جگہ ایسی ہوں گی کہ جہاں حافظ ابنِ حجر رحمۃ اللہ علیہ کے نکالے ہوئے طرق پر کوئی چھوٹا سا اضافہ کر سکا ہوں۔

آپ اندازہ کیجئے اللہ جل جلالہ کے اس بندے نے کتنی محنت کی، اور کیا اس کا مقام ہوگا۔ تو یہ مقولہ غلط نہیں ہے کہ **"لا ھجرۃ بعد الفتح"** آج بھی بہت لوگ اجتہاد کی بات کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ **"ھم رجالٌ و نحن رجالٌ"** اللہ جل جلالہ نے جس کو توفیق دی ہے یہ اسی کا کام ہے۔

ابن حجر رحمہ اللہ کی دعا

حافظ ابنِ حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ جب میں حج کو گیا تو زمزم پیتے وقت دعا کی تھی کہ "یا اللہ! مجھے ذہبیؒ جیسا حافظہ عطا فرما" تو اللہ جل جلالہ نے عطا فرما دیا۔ اور اس کے نتیجہ میں اللہ جل جلالہ نے یہ کام لے لیا۔

دنیا کی کسی کتاب کی ایسی شرح نہیں لکھی گئی جیسی حافظ ابنِ حجر رحمۃ اللہ علیہ نے شرح بخاری فتح الباری لکھی ہے۔ اللہ جل جلالہ ان کے اوپر کروڑوں رحمتیں نازل فرمائیں۔ ان کا ایک ایک لفظ ہمارے لئے مشعل راہ ہے۔

اب یہ الگ بات ہے کہ وہ شافعی ہیں۔ اور شافعی ہونے کی وجہ سے بعض اوقات شافعیت کے اثرات آجاتے ہیں۔ یہ ایک فطری اور طبعی بات ہے کہ جو آدمی جس مذہب سے تعلق رکھتا ہے وہ اس کی نصرت وحمایت

میں بعض اوقات حد سے بھی نکل جاتا ہے۔ لیکن یہ کوئی نقص وعیب نہیں ان کی جلالت شان کے پیش نظر یہ بات ہر انسان میں ہوتی ہے۔

تصانیف ابن حجرؒ

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ بخاری کی خدمت میں "فتح الباری" تو ہے ہی، اور "**تغليق التعليق**" جو صرف تعلیقات پر علیحدہ شرح لکھی ہے۔ اور "**ہدی الساری**" جو فتح الباری کا مقدمہ ہے، وہ بھی اتنی بڑی مباحث پر مشتمل ہے کہ دنیا میں کسی کتاب میں نہیں ملے گی، اور ایک ایک حدیث کی جس طرح تحقیق کی ہے یہ انہی کا کام اور مقام تھا۔

"عمدة القاری"

تیسری شرح جو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے کچھ بعد کے زمانے کی ہے، وہ علامہ بدر الدین العینی رحمہ اللہ کی "**عمدة القاری**" ہے۔

علامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ علیہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ سے عمر میں بارہ سال بڑے تھے اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ سے کچھ پڑھا بھی ہے۔ یعنی باقاعدہ شاگردی تو نہیں حاصل کی البتہ جزوی طور پر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ سے علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ متقدم ہیں۔

تصانیف علامہ عینیؒ

علامہ بدر الدین عینی رحمہ اللہ جن کے احسانات سے امت مسلمہ بالخصوص حنفی علماء کی گردنیں جھکی ہوئی ہیں۔ ان کی شرح بخاری "**عمدة القاری شرح صحيح البخاری**" شرح الہدایہ اور شرح کنز فقہ حنفی کا بہت بڑا ماخذ شمار ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ بھی ہر علم وفن میں ان کی تصانیف اتنی زیادہ ہیں کہ حافظ سخاویؒ جیسے مردم شناس (اور علماء کی تعریف میں بہت محتاط) بزرگ بھی یہ کہے بغیر نہ رہ سکے کہ میری معلومات میں ہمارے شیخ (حافظ ابن حجرؒ) کے بعد علامہ عینی سے زیادہ کثیر التصانیف بزرگ کوئی اور نہیں۔

علامہ عینی رحمہ اللہ کو اللہ ﷻ نے علم وفضل، اور قوت تحریر کا ایسا ملکہ عطا فرمایا تھا جو خال خال ہی کسی کو نصیب ہوتا ہے۔ سرعت تحریر کا یہ عالم تھا کہ ایک مرتبہ پوری مختصر القدوری ایک رات میں نقل کر دی۔

ابن حجر و عینی کی مماثلت میں حسن اتفاق

دونوں قاہرہ کے باشندے ہیں، دونوں اپنے وقت کے علامہ ہیں، دونوں قاضی بھی رہے ہیں اور دونوں نے صحیح بخاری کی شرح لکھی ہے۔ ایک حنفی ایک شافعی ہیں۔ اس واسطے تھوڑی سی معاصرانہ کشمکش اور علمی

چوٹیں بھی ہوتی رہی ہیں۔

پہلے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے "فتح الباری" لکھنی شروع کی، جب وہ شرح لکھتے تھے تو اپنے شاگردوں کو املاء بھی کرایا کرتے تھے، ان شاگردوں میں ایک برہان الدین ابن خضر تھے جو علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کے حلقے میں بھی جایا کرتے تھے، علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے خواہش ظاہر کی کہ وہ اپنی لکھی ہوئی کاپیاں ان کو مستعار دیدیا کریں، حافظ ابن خضر نے حافظ ابنِ حجرؒ سے اجازت لے کر علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کو شرح کے حصے مستعار دینے شروع کر دیئے اور اس طرح علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی شرح کی تالیف کے وقت حافظ ابن حجرؒ کی شرح کو سامنے رکھا اور جا بجا اس پر تنقید بھی فرمائی بعد میں حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے علامہ بدرالدین عینیؒ کے اعتراضات کے جواب میں مستقل دو کتابیں لکھیں، اس کے بعد علامہ عینی رحمہ اللہ نے مستقل شرح بخاری شریف لکھنے کا ارادہ کیا، چونکہ علامہ عینی رحمہ اللہ نے شرح بعد میں لکھی اس لئے حافظ ابنِ حجر رحمۃ اللہ علیہ کو تردید کا موقع نہ ملا۔[1]

علامہ عینیؒ کی تنقید وتعریض

علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ نے جب بخاری کی شرح لکھنی شروع کی تو حافظ ابنِ حجر رحمۃ اللہ علیہ کی جو کاپیاں ان کے پاس پہنچی تھیں، ان کے پیشِ نظر انہوں نے ان پر تردید اور تنقید کا سلسلہ بھی شروع کر رکھا تھا۔ حافظ ابنِ حجر رحمۃ اللہ علیہ کا نام نہیں لیتے تھے، لیکن **"قال بعضهم"** سے اشارہ کر دیا کرتے تھے کہ بعض لوگ کہتے ہیں، دعویٰ بھی کرتے اور اس کی تردید بھی کرتے تھے۔ جہاں ابنِ حجر رحمۃ اللہ علیہ حنفیہ کے خلاف کوئی دلائل وغیرہ پیش کرتے علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ ان کے پیچھے لگ جاتے، اس طرح دونوں کے درمیان چوٹیں چلتی رہتی تھیں۔

دلچسپ واقعہ

دونوں حضرات کی لطیف چوٹوں کا ایک دلچسپ واقعہ یہ ہے کہ اس وقت کے حکمران **"الملک المؤید"** کی سیرت پر علامہ عینی رحمہ اللہ نے ایک طویل قصیدہ کہا تھا، جس میں اس کی بنائی ہوئی جامع مسجد کی بھی تعریف تھی، اتفاق سے کچھ دن بعد اس مسجد کا منارہ جھک کر گرنے کے قریب ہوگیا، اس پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے پرچے پر دو شعر لکھ کر بادشاہ کے پاس بھیج دیئے:

لجامع مولانا المويد رونق — منارته تزهو على الفخر والزين

تقول ، وقدمالت،على ترفقوا — فليس على حسني أضر من العين

---

[1] مقدمة لامع الدراري ،الفصل الرابع، ص: ۱۳۰

یعنی جناب مؤید کی جامع مسجد بڑی بارونق ہے، اور اس کا منارہ فخر و زینت کی وجہ سے بڑا خوشنما لیکن جب وہ جھکا تو اُس نے کہا کہ: مجھ پر رحم کرو، کیونکہ میرے حسن کے لئے ''عین'' (چشم بد) سے زیادہ نقصان دہ کوئی چیز نہیں۔

اس شعر میں لطف یہ ہے کہ اس میں ''عین'' کو ''عینی'' پڑھا جاتا ہے، جس سے علامہ عینیؒ پر تعریض ہوتی ہے۔
ملک مؤید کو یہ رقعہ ملا تو اُس نے علامہ عینیؒ کے پاس بھیج دیا، اس پر علامہ عینیؒ نے دو شعر لکھ کر واپس بھیجے۔

منارة کعروس الحسن قد جلیت وهدمها بقضاء الله والقدر

قالوا أصیبت بعین، قلت ذاخطأ وإنما هدمها من خیبة الحجر

یعنی یہ منارہ عروس حسن کی طرح درخشاں ہے، اور اس کا گرنا محض اللہ ﷻ کی قضاء و قدر کی وجہ سے ہوا ہے، لوگ کہنے لگے کہ اسے نظر لگ گئی، میں نے کہا: کہ غلط ہے، دراصل وہ اپنے ''حجر'' (پتھر) کے فساد کی بناء پر گرا ہے۔[۲]

ابن حجرؒ کے جوابات

جب علامہ عینی رحمہ اللہ کی شرح مکمل ہوگئی تو اس کے بعد حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے مستقل کتاب لکھی جس کا نام انہوں نے **''الانتقاض علی الاعتراض''** رکھا۔ یعنی علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے جو **''فتح الباری''** پر اعتراضات کئے تھے اس میں ان کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

اگرچہ علماء شافعیہ نے یہ اعتراف کیا ہے کہ **''الانتقاض علی الاعتراض''** میں حافظ ابنِ حجر رحمۃ اللہ علیہ نے جو باتیں کی ہیں وہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کے مقابلے میں کمزور ہیں، لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ جب دونوں کو دیکھا جائے تو بے شک بعض جگہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کے اعتراضات بڑے وزنی ہیں اور بعض جگہ بہت کمزور ہیں۔ بہر صورت علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کی شرح بعض حیثیتوں سے بڑی ممتاز ہے۔

شرح عینی کی خصوصیات اور امتیازات

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی شرح میں مختلف احادیث کے تحت مختلف مباحث کو الگ الگ کر کے بیان کیا ہے۔ مثلاً جب کسی حدیث کی شرح کرتے ہیں تو کوئی دوسری حدیث ذکر کر کے تخریج کر دیتے ہیں۔ جو مباحث لغت، اعراب و ترکیب وغیرہ کے ہیں وہ ایک جگہ بیان کرتے ہیں اسی طرح بلاغت کے مسائل دوسری جگہ، نکات اور اس سے نکلنے والے استنباط و احکام الگ بیان کرتے ہیں۔ تو انہوں نے ہر موضوع کو علیحدہ علیحدہ

---

[۲] بیس ملکوں کا سفرنامہ جہانِ دیدہ، ص: ۱۶۰

چھانٹ کر ترتیب دیا ہے۔ لیکن یہ شروع میں بہت مفصل ہے، آگے جا کر وہ زور شور نہیں رہا اور بعد میں بعض جگہ سرسری طور پر بھی گزر گئے ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ کا معاملہ یہ رہا ہے کہ جس شان سے انہوں نے **"إنما الأعمال بالنيات"** کی شرح کی ہے، وہی معیار انکا آخر کتاب تک برقرار رہا ہے، کہیں تبدیل نہیں ہوا۔

شرح عینی کی خصوصیات سے متعلق ابن حجرؒ سے استفسار

کسی نے حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ سے کہا کہ حضرت آپ کی فتح الباری میں نقص (کمی) ہے اس لئے کہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے خاص طور سے نحو و بلاغت کے متعلق بڑے اعلیٰ درجے کے مباحث بیان کیئے ہیں، جبکہ یہ بات آپ کے ہاں **"فتح الباری"** میں نہیں، اس وجہ سے **"عمدۃ القاری"** آپ کی کتاب فتح الباری پر فوقیت رکھتی ہے۔

حافظ ابنِ حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ دیکھو جن مباحث کی طرف تم اشارہ کر رہے ہو، وہ آپ کو علامہ عینی کی پوری کتاب میں نہیں ملیں گے۔ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے **"عمدۃ القاری"** میں اصل مباحث علامہ رکن الدین رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب سے لئے ہیں۔

اور علامہ رکن الدینؒ نے جو شرح لکھی ہے، اس میں یہ بلاغت وغیرہ کے مضامین بہت ہیں۔ مگر علامہ رکن الدین رحمۃ اللہ علیہ اپنی شرح مکمل نہیں کر سکے۔ جہاں تک علامہ رکن الدین رحمۃ اللہ علیہ نے بحثیں کی ہیں علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کی بحثیں بھی وہاں ختم ہوگئی ہیں، آگے نہیں چل سکیں۔ اور آپ نے یہ بھی فرمایا کہ میرے سامنے علامہ رکن الدین رحمۃ اللہ علیہ کی شرح بھی رہی لیکن میں نے اس کو شروع سے اس لئے نہیں لیا کہ وہ طرز بعد میں آخر تک برقرار نہیں رہتا۔

علامہ عینیؒ کو ابنِ حجرؒ پر امتیاز

اس میں کوئی شک نہیں کہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کو ایک ایسا امتیاز حاصل ہے جو ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کو نہیں۔ وہ یہ کہ فتح الباری میں مجھ جیسے طالب علم کو دشواری پیش آتی ہے بہ نسبت عمدۃ القاری کے، اس لئے کہ بخاری شریف میں جہاں ایک حدیث بیس مقامات پر آئی ہے تو حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کسی ایک مقام پر پوری بحث کر دیتے ہیں اور اگر دوبارہ کہیں اس حدیث کا تذکرہ آتا ہے تو فرماتے ہیں کہ **"قد مرّ كلامه يا سيأتي كلامه"** کہ اس پر کلام ہو چکا ہے، یا آگے آئے گا۔ اب آدمی جب حدیث پڑھ رہا ہے تو وہاں ایک چھوٹی سی بات سمجھنے کے لئے اس کو سینکڑوں صفحات کی ورق گردانی کرنا پڑتی ہے۔

بکثرت ایسا بھی ہوتا ہے کہ فرماتے ہیں آگے فلاں کتاب میں یہ بحث کروں گا، لیکن جب وہاں پہنچے تو

وہاں یہ بحث ہے ہی نہیں ۔ یعنی بھول جاتے ہیں کہ میں نے پیچھے یہ کہا تھا کہ آگے بحث کروں گا۔ لہٰذا نہ وہاں وہ بحث ملتی ہے اور نہ یہاں۔

لیکن عمدۃ القاری میں یہ دشواری نہیں ہوتی، کیونکہ جہاں بھی کوئی حدیث آتی ہے علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ وہاں کچھ نہ کچھ کلام ضرور کر دیتے ہیں اگر حدیث بیس جگہ آئی ہے تو بیسیوں جگہ اس کا کچھ نہ کچھ خلاصہ جو طالب علم کو سمجھانے کے لئے کافی ہو، وہ بیان فرما دیتے ہیں اور ساتھ میں یہ کہہ دیتے ہیں کہ مفصل تحقیق اگر دیکھنی ہے تو فلاں جگہ دیکھ لینا۔ اللہ جل جلالہ علامہ عینیؒ کے درجات بلند فرمائے اس طرح انہوں نے مجھ جیسے طالب علم کے لئے آسانی پیدا کر دی ہے۔ اس لحاظ سے علامہ عینیؒ کی شرح فوقیت رکھتی ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس میں بھی بعض مباحث زیادہ ہیں جو حافظ ابن حجرؒ کے ہاں نہیں ہیں، لیکن ان سب کے باوجود بھی اگر دیکھا جائے بحیثیت مجموعی انصاف کی بات یہ ہے کہ **"لاحجرۃ بعدا لفتح"** فتح الباری کا مقابلہ کوئی شرح نہیں کر سکتی۔

"ارشاد الساری"

چوتھی شرح علامہ قسطلانی رحمہ اللہ کی "ارشاد الساری" ہے۔ علامہ قسطلانی رحمہ اللہ چونکہ سب سے متاخر ہیں، اس لئے انہوں نے حافظ ابن حجرؒ، علامہ عینیؒ اور علامہ کرمانیؒ ان سب کی شروح کو پیش نظر رکھ کر اس کا لب لباب اس کتاب میں لکھ دیا ہے، اس لحاظ سے قسطلانی رحمہ اللہ کی "ارشاد الساری" بہت ہی مفید کتاب ہے۔

جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ حافظ ابن حجرؒ کی شرح ہو یا علامہ عینیؒ کی، دونوں بڑی مبسوط اور مفصل ہیں، آدمی ان کے اندر کھو جاتا ہے، لیکن علامہ قسطلانیؒ سارے سمندروں میں سے جو بڑے کام کے موتی تھے بعض اوقات انہیں خلاصہ کے طور پر نکال کر لے آتے ہیں۔

اسی وجہ سے میرے والد ماجد مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ حضرت شیخ الہند اپنے آخری دور میں بخاری پڑھاتے وقت فرماتے تھے کہ اب میں صرف قسطلانی رحمۃ اللہ علیہ کے مطالعہ پر اکتفا کرتا ہوں، کیونکہ اس میں سارا خلاصہ اور نچوڑ آ جاتا ہے، لہٰذا وہ اس لحاظ سے بڑے اعلیٰ درجہ کی کتاب ہے۔

یہ چار شروح "شروح اربعہ" سے مشہور و معروف ہیں اور ہر زمانہ میں متداول رہی ہیں۔

شروح اربعہ کے علاوہ کچھ شروح ایسی ہیں جو اتنی متداول نہیں رہیں، لیکن ان کے حوالے آپ کو حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ کے ہاں بکثرت ملیں گے۔

شرح ابن بطالؒ

ان میں مشہور شرح علامہ ابن بطال رحمہ اللہ کی ہے، یہ مالکی ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ بکثرت ان کے حوالے

دیتے ہیں۔ بعض حضرات نے ان پر تبصرہ کیا ہے کہ انہوں نے بس مالکی مذہب کی تائید کی حد تک شرح لکھی ہے اور بخاری کی شرح اور تفسیر میں ان کا کوئی خاص مقام نہیں۔ لیکن یہ تبصرہ اس شرح کے ساتھ ناانصافی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ "فتح الباری" میں ابن بطال کے جو اقوال نقل کرتے ہیں ان سے پتہ لگتا ہے کہ صرف یہ بات نہیں ہے کہ وہ مالکی مذہب کی تائید کرتے ہیں بلکہ حقیقت میں حل بخاری میں بھی انہوں نے بہت بڑا حصہ لیا ہے اور ان کے علوم و معارف سے بخاری کو سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے۔

شرح "ابن المنیّر"

دوسری مشہور شرح جس کے حوالے بکثرت آتے ہیں وہ علامہ زین الدین ابن منیّر کی شرح ہے، آپ اکثر دیکھیں گے کہ حافظ ابن حجرؒ یا علامہ عینیؒ ان کی شرح کا حوالہ **"قال ابن المنیّر"** کہہ کر دیتے ہیں۔ اور حاشیہ میں بھی آپ کو یہ لفظ نظر آئے گا: **"قال ابن المنیّر"**۔

ایک غلطی کی اصلاح

اس کو لوگ **"ابن المنیر"** (بغیر تشدید الیاء) پڑھتے ہیں، یہ صحیح نہیں ہے بلکہ **(بتشدید الیاء)** **"ابن المنیّر"** ہے۔

یہ بھی اعلیٰ درجہ کی شرح ہے، یہ شرح تو میں نے دیکھی نہیں، لیکن جو حوالے حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے اس کے نقل فرمائے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے کتنی دقتِ نظر کے ساتھ احادیث کی شرح کی ہے۔

"التلویح"

تیسری مشہور شرح جس کے حوالے بکثرت آتے ہیں وہ علامہ علاء الدین مغلطائی کی شرح ہے، علامہ علاء الدین مغلطائی بڑے اونچے درجہ کے حنفی فقیہ و محدث ہیں۔ انہوں نے بخاری کی شرح لکھی تھی، جس کا نام **"التلویح"** اور علامہ عینیؒ کی شرح میں جب تلویح کا لفظ آتا ہے تو اس سے مراد یہی علامہ مغلطائی کی شرح ہوتی ہے۔ بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ وہ توضیح تلویح ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ علامہ مغلطائی کی شرح مراد ہے۔ علامہ عینیؒ ان کے حوالے اس لئے دیتے ہیں کہ علامہ عینیؒ حنفی ہیں اور مغلطائی بھی حنفی ہیں، لہٰذا ان کے حوالے علامہ عینیؒ کے ہاں آپ کو زیادہ ملیں گے اور حافظ ابن حجرؒ کے ہاں کم ملیں گے۔ لیکن یہ بھی اپنی شرح مکمل نہیں کر پائے تھے کہ ان کی وفات ہوگئی، یہ آدمی بڑے ثاقب الذہن ہیں اور جو کتاب بھی انہوں نے لکھی ہے وہ اپنے موضوع پر انتہائی مفید ہے، "ابن ماجہ" کی ایک شرح لکھی ہے اس میں بھی بڑے اعلیٰ مباحث ہیں۔

ایک چھوٹی سی کتاب (لیکن دریا بکوزہ) سیرت مغلطائی کے نام سے نبی کریم ﷺ کی سیرت پر لکھی ہے۔ حنفی محدثین میں ان کا اونچا مقام ہے۔

"شرح ابن الملقنؒ"

چوتھی شرح علامہ سراج الدین عمر بن علی المعروف بابن الملقنؒ کی ہے، یہ حافظ ابن حجرؒ کے اساتذہ میں سے ہیں اور حافظ ابن حجرؒ کی **"تلخیص الحبیر"** کی اصل **"البدر المنیر"** کے مصنف یہی بزرگ ہیں، محدثین میں ان کا اونچا مقام ہے۔ انہوں نے ترمذی اور بخاری کی شرح بھی لکھی ہے اور فقہاء شافعیہ اور محدثین شافعیہ میں یہ بہت عالی شان بزرگ شمار ہوتے ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ کی مسجد جس میں حافظ ابن حجرؒ درس دیا کرتے تھے، میں قاہرہ کے سفر میں بہت تلاش کے بعد وہاں پہنچا تھا لوگوں کو پتہ بھی نہیں ہے کہ وہ کہاں ہے؟ جی چاہتا تھا کہ اس کی زیارت کی جائے، بڑی تلاش اور جستجو کے بعد وہاں گیا تھا، مسجد کے خدام نے بتایا کہ ان کا مزار یہاں نہیں ہے، لیکن یہ مسجد انہی کی ہے جس میں وہ نماز بھی پڑھتے تھے، اور درس بھی دیتے تھے، اسی کے قریب ان بزرگ یعنی علامہ سراج الدین ابن ملقنؒ کا مزار ہے، تو ان کی شرح بھی بڑی معروف شرح ہے۔

ویسے تو بخاری کی بہت شروح ہیں لیکن یہ چند شروح ایسی ہیں جن کا بکثرت ذکر آتا ہے۔

بخاری شریف پر اکابر دیوبند کی خدمات وشروح

ہمارے دور میں اکابر علماء دیوبند نے بھی بخاری شریف کی جو خدمات کی ہیں ان میں خاص طور پر تین کتابوں کا مختصر تعارف بھی مناسب ہے:

فیض الباری

سب سے پہلے "فیض الباری" یہ حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی بخاری کی تقریر ہے جو ان کے شاگرد حضرت مولانا بدر عالم صاحب مہاجر مدنیؒ نے قلمبند فرمائی اور عربی زبان میں اس کو مرتب فرمایا اور چار جلدوں میں شائع ہوئی۔ علامہ یوسف بنوریؒ نے اس کی اشاعت کا انتظام کیا اور اس پر کچھ حواشی کا بھی انتظام فرمایا۔

علامہ بدر عالم صاحبؒ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے خصوصی شاگردوں میں سے تھے، انہوں نے ان کی تقریر کو قلمبند کرنے کے ساتھ ساتھ اس پر اپنی تعلیقات کا اضافہ بھی کیا، جس کا نام **"البدر الساری"** ہے، یہ سارا مجموعہ بھی بڑا قیمتی ہے، اس لئے کہ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو اللہ جل جلالہ نے جو تبحر علمی عطا فرمایا تھا وہ

ایک دریائے ناپید کنارہ تھا، جب بات شروع کرتے تو علوم کے دریا بہنا شروع ہو جاتے، اللہ ﷻ نے انہیں وسعتِ مطالعہ اور عمیق فہم دونوں سے نوازا تھا، اس کے نتیجے میں حضرت شاہ صاحبؒ کے اپنے علوم و معارف جو بہت ساری کتابوں کے چھاننے کے بعد خلاصہ اور عطر ہے وہ ''فیض الباری'' میں دستیاب ہوتا ہے، جو دنیا میں کہیں اور آپ کو نہیں ملے گا۔ اگر چہ وہ ایسی کتاب تو نہیں جس میں ایک ایک لفظ کی شرح ہو، لیکن بہت سے ایسے مباحث جن میں لوگ سالہا سال سرگرداں رہے حضرت شاہ صاحبؒ کے ایک جملہ یا ایک فقرے سے اس کی گتھی سلجھ جاتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ کتاب بڑی قابل قدر ہے۔

''لامع الدراری''

دوسری کتاب جس کا تعارف ضروری ہے وہ ''لامع الدراری'' ہے، یہ اصل میں حضرت مولانا یحییٰ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ہے جو حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحبؒ کے والد تھے۔ انہوں نے بخاری شریف حضرت گنگوہی رحمہ اللہ سے پڑھی حضرت گنگوہیؒ کی تقریر انہوں نے ضبط کی اور یہ تقریر اس زمانہ کی ہے جو حضرت گنگوہیؒ کا بالکل آخری دور تھا۔

حضرت گنگوہیؒ پوری صحاح ستہ گنگوہ میں تنِ تنہا پڑھایا کرتے تھے، لیکن آخر میں ضعف کی وجہ سے چھوڑ دیا تھا، حضرت مولانا یحییٰ صاحب کی خصوصیت کی وجہ سے آپ نے ایک سال درس دینا منظور فرمالیا اور درس دیا، وہ درس پورے سال نہیں چند مہینوں میں پورا ہوا، چند مہینوں میں بخاری ختم ہوئی، اس کی تقریر مولانا یحییٰ صاحبؒ نے ضبط کی۔ تو وہ ضبط شدہ تقریر تو موجود تھی لیکن اس کو ابھی شائع کرنا تھا اور شائع کرنے کے لئے ابھی اس پر مزید کام کی ضرورت تھی، چنانچہ ان کے جلیل القدر فرزند حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو مرتب فرمایا اور اس پر بڑے ہی مبسوط حواشی تحریر فرمائے، اس مجموعہ کا نام ''لامع الدراری'' ہے۔

یہ کتاب اس لحاظ سے اس وقت شاید جامع ترین کہلانے کی مستحق ہو کہ اس میں حضرت گنگوہیؒ کے اپنے معارف بھی ہیں اور ''لامع الدراری'' میں حضرت شیخ الحدیث صاحبؒ نے حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ اور علامہ قسطلانیؒ، ان سب کی باتوں کو دیکھ کر ان کا خلاصہ اور مجموعہ بھی ذکر کیا۔ اس لحاظ سے ہمارے دور میں ''لامع الدراری'' کا مقام بھی بہت اونچا ہے۔

انوار الباری شرح صحیح البخاری

تیسری کتاب جس کا ذکر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے وہ ''انوار الباری'' ہے۔ یہ حضرت مولانا احمد رضا صاحب بجنوریؒ کی تالیف ہے، یہ بھی علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ کے شاگرد ہیں۔ اور ان شاگردوں میں سے

تھے جو استاذ اور شیخ میں (فنافی الشیخ) ہو جاتے ہیں یعنی جو اپنے استاذ کے ساتھ اس طرح کامل لگ گیا ہو کہ بس صبح شام اس کے ساتھ لگا رہے اور اس سے استفادہ کرتا رہے، انہوں نے حضرت شاہ صاحبؒ کے درس میں جو افادات سنے تھے اس کی یادداشتیں تقریری شکل میں محفوظ کر لی تھیں۔

جیسا میں نے پہلے عرض کیا کہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی بخاری کی تقریر مولانا بدر عالم صاحبؒ نے **''فیض الباری''** کے نام سے منضبط فرمائی تھی اور ترمذی کی تقریر مولانا چراغ صاحب نے **''العرف الشذی''** کے نام سے منضبط کی تھی، یہ کتابیں چھپ چکی تھیں، لیکن مولانا احمد رضا صاحب بجنوریؒ کا خیال یہ تھا کہ یہ دونوں کتابیں چاہے فیض الباری ہو یا العرف الشذی ہو، ان سے حضرت شاہ صاحبؒ کے علوم اور معارف کی پوری نمائندگی نہیں ہوتی یعنی ان کی نظر میں یہ دونوں تقریریں حضرت شاہ صاحبؒ کے علوم کو پوری طرح منعکس نہیں کر پاتیں اور ان سے حضرت شاہ صاحبؒ کے افادات پوری طرح واضح نہیں ہوتے۔ اس لئے انہوں نے حضرت شاہ صاحبؒ کے بخاری سے متعلق افادات کو اردو میں جمع کرنے کے لئے یہ کتاب تالیف کی جس کا نام **''انوار الباری''** ہے۔

بنیادی طور پر یہ کتاب حضرت شاہ صاحبؒ کے افادات اور ان کی تشریح پر مشتمل ہے اور پھر ساتھ ساتھ مولانا احمد رضا صاحبؒ نے ان افادات اور تشریحات کی اپنے قلم اور اپنی تحقیق کی روشنی میں مزید تفصیل فرمائی ہے۔

مصنف ''انوار الباری'' کا مزاج و مذاق

''انوار الباری'' میں کتاب الطلاق پوری بھی نہ ہو پائی تھی کہ وفات ہوگئی، اس کی گیارہ جلدیں ہی چھپی ہیں، اس میں بہت مواد اور بڑی قیمتی بحثیں ہیں، لیکن غیر منضبط ہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ بات سے بات نکلتی چلی گئی جیسے وعظ و تقریر میں آدمی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتا رہتا ہے، اگرچہ اس میں ہر بات قیمتی اور گراں قدر افادات پر مشتمل ہے، خاص طور سے حضرت شاہ صاحبؒ کے علوم کے بہترین ترجمانی ہے۔

آج کل سعودی عرب میں سلفیت کا بہت دور دورہ ہے، ان سلفیت والوں کے ہاتھ میں جو تلوار رہتی ہے وہ کسی کو نہیں بخشتی، جب وہ چلتی ہے تو بری طرح چلتی ہے۔ ان حضرات نے جتنا تشدد کیا اتنا تو کوئی اور کر ہی نہیں سکتا، تو شاید مولانا احمد رضا صاحب رحمہ اللہ نے اینٹ کا جواب پتھر سے دینے کی کوشش کی، اس لئے ان کے قلم میں تھوڑی سی تلخی اور تشدد آ گیا ہے، جو ہمارے بزرگوں کے مجموعی مزاج سے کچھ زیادہ ہے، اور اس ضمن میں انہوں نے بعض مرتبہ حافظ ابن حجرؒ، امام دارقطنیؒ وغیرہ پر تنقید کرتے ہوئے سخت الفاظ بھی استعمال کر لئے ہیں جو مناسب نہ تھے۔

علمی اختلافات اور اکابر دیوبند کا قابل تقلید طرز عمل

ہمارے اکابر کا طریقہ یہ ہے کہ دوسرا کتنا بھی تشدد کرتا رہے لیکن وہ ہمیشہ اعتدال کے دائرہ میں رہ کر ہی

بات کرتے ہیں:

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کے زمانہ میں ایک صاحب غیر مقلد تھے، وہ حضرت شیخ الہندؒ سے ایسے ہی بحث ومباحثہ کرتے رہتے تھے، ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ انہوں نے حضرت شیخ الہندؒ کی تردید میں ایک رسالہ لکھا، اور اس میں اللہ بچائے، اللہ بچائے، حضرت شیخ الہندؒ پر کفر کا فتوی لگایا، اب اس سے زیادہ سخت بات کیا ہوگی! حضرت شیخ الہندؒ کے ایک مرید حاضر ہوئے اور آکر عرض کیا کہ حضرت میں نے اس شخص کے جواب میں دو شعر کہے ہیں یہ آپ ان کو بھیج دیجئے' شعر بڑے لاجواب تھے، وہ یہ ہیں ۔

مرا کافر اگر گفتی غمے نیست
چراغ کذب را نبود فروغے
مسلماند بخوانم در جوابش
دروغ را جزا باشد دروغے

کہ تم نے اگر مجھے کافر کہا تو مجھے کچھ غم نہیں کہ جھوٹ کا چراغ جلا نہیں کرتا، پھر آگے جو مزے کی بات ہے وہ یہ ہے کہ میں اس کے جواب میں تمہیں مسلمان کہوں گا، اس لئے کہ جھوٹ کا بدلہ جھوٹ ہے کہ تم نے مجھے کافر جھوٹ کہا، میں تمہیں مسلمان جھوٹ کہوں گا۔

انہوں نے ایسا لاجواب شعر کہا اور کہا کہ یہ میں نے اس کے جواب میں لکھا ہے۔ تو حضرت شیخ الہندؒ نے فرمایا کہ بھئی تم نے شعر تو بڑا زبردست غضب کا کہا ہے، ایسا جواب کہ، آدمی منہ چاٹتا ہی رہ جائے، کوئی اور جواب ہی نہ بن پڑے۔ فصاحت وبلاغت کے لحاظ سے آپ دیکھئے کہ اس جملے کا کوئی جواب ہی نہیں ہے۔ لیکن ساتھ فرمایا کہ بھئی چاہے لپیٹ کر ہی سہی مگر تم نے اسے کافر تو کہہ دیا کیونکہ:

مسلمانت بخوانم در جوابش
دروغے را جزا باشد دروغے

اس نے کھل کر کہہ دیا تھا تم نے لپیٹ کر کہہ دیا تو فرق کیا ہوا؟ لہٰذا یہ ٹھیک نہیں، ہاں اب اس کو اس طرح تبدیل کرو، خود حضرت شیخ الہندؒ نے اس کو تبدیل فرمایا ۔

مرا کافر اگر گفتی غمے نیست
چراغ کذب را نبود فروغے
مسلماند بخواند در جوابش
دہم شکر بجائے تلخ دروغے

تو نے کافر کہا میں جواب میں مسلمان ہی کہوں گا، دہم شکر بجائے تلخ دروغے، یعنی تمہیں

کڑوی چیز کے بدلے میٹھا کھلاؤں گا۔

اگر تو واقعی مومن ہے تو ٹھیک ہے میں نے تمہیں مسلمان ہی کہا اور اگر تو مومن نہیں ہے تو پھر جھوٹ کا بدلہ جھوٹ ہے، یہ جواب دیا۔ اگرچہ شعر کے اعتبار سے جتنی لطافت پہلے دو شعروں میں تھی وہ باقی نہ رہی، لیکن حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ یہ نہیں کہ دوسرا اگر گالی دے رہا ہے تو میں بھی دیدوں، ہمارا اپنا طریقہ ہے، ہم اعتدال کے ساتھ جتنی بات صحیح سمجھتے ہیں وہی کہیں گے، اس سے آگے نہیں کہیں گے۔ یہ طریقہ ہے۔ بہر حال یہ بیچ میں جملہ معترضہ آ گیا۔

''انوار الباری'' اس لحاظ سے تو بہت ہی قیمتی ہے کہ اس میں حضرت شاہ صاحبؒ کے بعض ایسے علوم و معارف جو کسی اور جگہ اتنی شرح و بسط کے ساتھ نہیں ہیں انہوں نے شرح و بسط کے ساتھ بیان فرمائے ہیں، البتہ اس کا وہ تھوڑا سا حصہ جس میں حضرات اکابر محدثین کے بارے میں تشدد کا لہجہ اختیار کیا ہے وہ مناسب نہیں ہے، دوسرے اہل علم اور علماء دیوبند کے طریقہ کے مطابق نہیں ہے۔

یہ ان شروح کے بارے میں کچھ خلاصہ تھا جو امام بخاری رحمہ اللہ کی صحیح کے بارے میں آئی ہیں۔

صحیح بخاری کے تعارف کی حد تک پہلے بات ہو چکی ہے، اب ایک عنوان ہے ''امام بخاری رحمہ اللہ کی شروط و عادات''، جس کو صنیع بھی کہتے ہیں۔

شروط البخاری و صنیعه

شروط سے مراد یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ صحیح بخاری میں جو حدیثیں لائے ہیں ان کے لانے کے لئے کیا شرطیں پیش نظر رکھی ہیں، کس معیار پر احادیث کا انتخاب فرماتے ہیں۔

صنیع سے مراد یہ ہے کہ امام بخاریؒ کی تالیف ''صحیح بخاری'' میں ان کی کیا عادات ہیں اور انہوں نے کن باتوں کا اہتمام فرمایا ہے؟ یہ دونوں چیزیں سمجھنا اس لئے ضروری ہیں کہ صحیح بخاری صرف احادیث کا مجموعہ نہیں بلکہ علمِ حدیث کی فنی باریکیاں اس کتاب میں جتنی دقت نظر کے ساتھ موجود ہیں وہ حدیث کی کسی اور کتاب میں نہیں ہیں۔ اگر آدمی کو امام بخاریؒ کی شروط و عادات کا علم نہ ہو تو وہ ان باریکیوں کو نہیں سمجھ سکتا۔

اس کے علاوہ صحیح بخاری کے درس کا اصل مقصود تو یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی احادیث، عمل کے لئے پڑھی جائیں، اپنے عمل کے لئے بھی اور دوسروں تک پہنچانے کے لئے بھی، لیکن علماء امت نے ان احادیث کو محفوظ کرنے کے لئے جو انتہائی کاوشیں فرمائی ہیں مثلاً: احادیث کی جانچ پڑتال، اس کی صحت، ضعف و حسن ہونے کا فیصلہ، اصولِ حدیث، جرح و تعدیل وغیرہ۔ علماء کی بے پناہ جان فشانی کے نتیجہ میں فنِ حدیث کے بیش بہا علوم وجود میں آئے، اس طرح علم حدیث بہت ہی دقیق علم اور فن بن گیا ہے، تو صحیح بخاری کے درس کا منشاء یہ بھی ہے کہ ان علوم سے فی الجملہ واقفیت ہو اور کم از کم ان کے دقائق اور اصول ذہن میں ہوں تا کہ جب آدمی خود تحقیقی کام کرے تو ان چیزوں کو پیش نظر رکھے، اس لئے یہ موضوع بڑا اہم ہے کہ امام بخاریؒ کی شروط و عادات کیا ہیں؟

جہاں تک شروط کا تعلق ہے تو خود امام بخاری رحمہ اللہ نے تفصیل کے ساتھ کہیں یہ نہیں بتایا کہ میں نے اپنی کتاب میں احادیث لانے کے لئے کیا معیار پیش نظر رکھا ہے؟

لیکن علماء کرام نے ان کی ساری کتاب کا استقراء اور استقصاء کرنے کے بعد ان کے طرز عمل سے شروط مستنبط کی ہیں کہ ان کے طرز عمل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ انہوں نے فلاں فلاں شرط کا اہتمام کیا ہے۔ چنانچہ اکثر محدثین نے امام بخاری رحمہ اللہ اور دوسرے ائمہ حدیث کی شروط کو بیان کرنے کے لئے مختلف باتیں اور مختلف تعبیرات اختیار فرمائی ہیں۔

بعض لوگوں نے اس پر مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ سب سے پہلے اس موضوع پر حافظ ابن مندہؒ کی کتاب، پھر حافظ فضل المقدسیؒ کی اور پھر حافظ ابو بکر حازمیؒ کی کتاب ہے، اس کے علاوہ اس موضوع پر متعدد کتابیں ہیں۔ بعض حضرات نے امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف کچھ ایسی باتیں بھی منسوب فرما دی ہیں جو حقیقت اور نفس الامر کے مطابق نہیں ہیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب کا جو نام رکھا ہے اس سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب میں صرف صحیح احادیث کو ذکر کرنے کا اہتمام فرمایا ہے، اور یہ بات تقریباً متفق علیہ ہے، اسی لئے اس کا نام **"الجامع المسند الصحیح المختصر من امور رسول الله ﷺ و سننه وأيامه"**. رکھا۔[۱]

شروط بخاری کے بارے میں ابو عبداللہؒ حاکم کی رائے

بعض حضرات نے ان کی طرف ایسی شرطیں اور ایسے معیار بھی منسوب فرمائے ہیں جو واقعہ کے مطابق نہیں ہیں۔ مثلاً امام ابو عبداللہ حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمایا ہے کہ امام بخاریؒ اپنی کتاب میں کوئی بھی ایسی حدیث نہیں لاتے جس کو صحابیؓ سے کم از کم روایت کرنے والے دو نہ ہوں، گویا ان کی شرائط میں یہ بات داخل ہے کہ وہ صرف وہ حدیث لے کر آئیں جس کو صحابیؓ سے روایت کرنے والے کم سے کم دو ہوں اور پھر ان سے روایت کرنے والے کم سے کم دو ہوں وھلم جرا۔

امام ابو عبداللہ کی اس شرط کا حاصل یہ نکلا کہ گویا امام بخاریؒ کی کتاب میں کوئی حدیث غریب نہیں، کیونکہ غریب اس روایت کو کہتے ہیں کہ جس حدیث کو روایت کرنے والا کسی نہ کسی مرحلہ میں ایک رہ گیا ہو تو گویا انہوں نے امام بخاریؒ کی یہ شرط قرار دی کہ بخاری میں کوئی حدیث غریب نہیں۔

ابو عبداللہ حاکم رحمہ اللہ کی رائے درست نہیں

لیکن جب امام بخاری رحمہ اللہ کی صحیح کا جائزہ لیکر دیکھا جائے تو اس میں یہ شرط نہیں ملتی کہ انہوں نے اس بات کا اہتمام کیا ہو۔ سب سے پہلی حدیث جو بخاری میں ہے **"إنما الاعمال بالنيات"** یہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے، حضرت عمرؓ سے اس کو روایت کرنے والے سوائے علقمہ بن وقاص اللیثی کے اور کوئی نہیں، لہٰذا یہ حدیث غریب ہے اگرچہ ساتھ ساتھ صحیح بھی ہے۔ اور علقمہ بن وقاص اللیثی سے اس کو روایت کرنے والے محمد بن ابراہیم التیمی کے سوا اور کوئی نہیں۔

اس لئے جو بات ابو عبداللہ حاکم کی طرف منسوب ہے اس کو بعض لوگوں نے بداھۃً غلط کہا ہے، کیونکہ صرف ایک دو نہیں بلکہ امام بخاری رحمہ اللہ ایسی بہت سی احادیث لائے ہیں جن کو امام بخاریؒ سے روایت کرنے والے صرف ایک ہیں۔

امام ابو عبداللہ حاکم رحمہ اللہ کی رائے کی تاویل

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ابو عبداللہ حاکم جیسے آدمی نے یہ بات جو بدیہی طور پر غلط ہے، کیسے کہہ دی؟

---

[۱] تحقيق اسمى الصحيحين واسم جامع الترمذى، ص: ۲۲، وتدوین حدیث، ص: ۶۵۔

جب آدمی پہلی حدیث کو ہی دیکھے گا، اس کی تردید ہو جائے گی، یہ تو کسی طفل مکتب سے بھی بعید ہے کہ ایسی بات کہہ دے؟

لہٰذا بعض حضرات نے امام ابوعبداللہ حاکم کی بات کی تاویل کی ہے کہ ان کی مراد یہ نہیں کہ بخاری کی ہر روایت میں صحابی ﷺ سے لازماً روایت کرنے والے دو ہوں، بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ وہ صرف ان صحابہ ﷺ کی احادیث لائیں گے جن سے روایت کرنے والے کسی بھی جگہ پر کم از کم دو ہوں اور اس تابعی کی روایت لائیں گے جس کے روایت کرنے والے کہیں پر بھی کم از کم دو ہوں۔ فرض کریں اگر کسی ایسے صحابی ﷺ نے حدیث روایت کی ہے کہ جس سے روایت کرنے والے صرف ایک تابعی ہیں اور حدیث کا کوئی دوسرا مروی عنہ نہیں، صرف ایک تابعی روایت کرتے ہیں تو وہ ان کی حدیث نہیں لائیں گے۔ یا ایسے کسی تابعی کی حدیث نہیں لائیں گے کہ جس سے روایت کرنے والا تبع تابعی صرف ایک ہو اور اس ایک کے سوا کسی اور نے ان سے روایت نہ کی ہو، ان کی مراد یہ ہے۔ نہ یہ کہ ہر ہر حدیث میں دو راوی ہونے ضروری ہیں، تو یہ بات کچھ کچھ سمجھ میں آتی ہے کہ شاید انہوں نے یہ بات کہہ دی ہو اور ان کا یہ مقصد ہو۔

لیکن محققین نے اس نقطۂ نظر سے بھی جائزہ لے کر دیکھا (اور اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہمارے اسلاف نے کس کس زاویے سے احادیث کی اور خاص طور پر صحیح بخاری کی خدمت کی ہے) کہ جن لوگوں کی احادیث امام بخاری رحمہ اللہ لائے ہیں آیا وہ سب اسی معیار کے ہیں یا اس میں بھی کوئی تخلف ہوا ہے۔ تو محققین نے استقراء کے بعد فرمایا کہ یہ اصول نکالنا بھی درست نہیں بلکہ بعض احادیث ایسی بھی آئی ہیں کہ جن میں راوی سے روایت کرنے والا سارے ذخیرۂ حدیث میں صرف ایک ہی ہے۔ اور اگر اس شخص کی وثاقت اور اس کے قابل اعتماد ہونے پر امام بخاریؒ کو بھروسہ ہو گیا تو اس کی حدیث لے لی۔ لہٰذا ابوعبداللہ حاکم کی جو بات ہے چاہے اس سے مراد پہلی ہو یا اس سے مراد دوسری ہو، دونوں پوری طرح منطبق نہیں ہوتیں، تو یہ بات درست نہیں۔

شروط بخاری کے بارے میں امام ابوبکر حازمیؒ کی رائے

ہاں البتہ امام ابوبکر حازمی رحمہ اللہ کی جو بات پہلے بھی گزری ہے کہ انہوں نے یہ فرمایا کہ رواۃ کے پانچ طبقات ہوتے ہیں۔ **"قوی الضبط کثیر الملازمۃ وغیرہ"** الخ امام بخاریؒ اس میں سے پہلے طبقہ کو ترجیح دیتے ہیں اور کبھی کبھی دوسرے طبقہ کو بھی لاتے ہیں، لیکن یہ یاد رکھنا کہ یہ معیار صرف ان بڑے بڑے راویوں کے بارے میں ہے جن سے روایت کرنے والے کثیر تعداد میں ہوتے ہیں، جیسے امام زہریؒ اور امام اعمشؒ ہیں کہ ان سے روایت کرنے والے کثیر تعداد میں ہیں تو ان میں امام بخاریؒ بیشک یہ بات پیش نظر رکھتے ہیں کہ ان سے روایت کرنے والوں میں ایسے لوگوں کو ترجیح دی جائے جو کثرت کے ساتھ اپنے شیخ کی صحبت میں رہے ہوں جیسے

امام زہری کے راویوں میں یونس ہیں تو ان کے بارے میں یہ ہے کہ وہ کثرت کے ساتھ امام زہری کے ساتھ رہے۔ لہٰذا ان کی روایت کو لیں گے اور جنہوں نے امام زہریؒ کی صحبت کم اٹھائی ہے ان کی حدیث نہیں لائیں گے۔ الا یہ کہ استشہاد کے طور پر کہیں لے آئیں، البتہ دوسرے راوی جو مکثرین نہیں ہیں یعنی ان سے روایات کثرت کے ساتھ مروی نہیں ہیں اور ان کے بہت زیادہ تلامذہ بھی نہیں ہیں تو وہاں امام بخاریؒ اس شرط کی پابندی نہیں کرتے اور نہ کر سکتے ہیں کہ جس آدمی سے حدیثیں ہی کم مروی ہیں یا اس کے شاگرد ہی بہت کم ہیں تو اس میں یہ تفریق کرنا کہ کون سے شاگرد نے زیادہ صحبت اٹھائی ہے اور کس نے زیادہ ملازمت کی ہے اور کس نے نہیں، اس میں یہ بات نہیں چل سکتی، لہٰذا وہاں پر صرف اس بات کو مدنظر رکھتے ہیں کہ راوی عادل اور ثقہ ہو۔

خلاصۂ کلام

تو خلاصہ یہ نکلا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی شروط جو واقعی ثابت ہوئی ہیں وہ یہ ہیں کہ حدیث صحت کی تمام شرائط پر پوری اترتی ہو یعنی **"ما رواہ العادل" الخ** یہ شرط پوری ہو، اور دوسری یہ کہ اس میں بھی طبقۂ اولیٰ کی مکثرین سے جو روایتیں ہوں تو اس میں حتی الامکان طبقہ اولیٰ کے راویوں کو لائیں۔

حدیث "معنعن" میں امام بخاریؒ و مسلمؒ کا مشہور اختلاف

تیسری بات وہ جو امام بخاری رحمہ اللہ اور امام مسلم رحمہ اللہ کے درمیان مشہور اختلاف ہے کہ حدیث معنعن میں راوی اور مروی عنہ کا لقاء اور سماع ثابت ہونا امام بخاریؒ کے نزدیک ضروری ہے اور امام مسلمؒ کے نزدیک ضروری نہیں۔ یہ ان شروط کا خلاصہ ہے جو واقعۃً ثابت ہوئی ہیں، ان کے علاوہ جو باتیں کہی گئی ہیں وہ ثابت نہیں ہو پائیں، تو یہ فنی شروط ہیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنے اوپر ایک اور شرط بھی عائد کی ہے کہ فربریؒ جو بخاریؒ کے سب سے بڑے راوی ہیں جن کا نسخہ ہمارے سامنے موجود ہے تو فربری کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے فرمایا کہ میں نے اپنی کتاب میں کوئی حدیث اس وقت تک نہیں لکھی جب تک کہ غسل نہ کر لیا، غسل کے بعد دو رکعت پڑھتا تھا، استخارہ کرتا تھا، اس کے بعد جب اطمینان ہو جاتا پھر حدیث کو درج کرتا تھا، اس کو فنی شرط کہنا تو مشکل ہے، لیکن عملی شرط امام بخاریؒ نے اپنے اوپر عائد کی تھی کہ گویا اللہ ﷻ سے استخارہ کرنے کے بعد جب اطمینان ہو گیا تب یہ کتاب لکھی۔

"صنیع البخاری"

دوسرا موضوع عادات البخاری یا صنیع البخاری ہے۔

صنیع کہتے ہیں طریق کار کو یعنی تعلیم کے اندر کسی شخص کا جو طریقہ کار ہوتا ہے، اردو میں اس کا ترجمہ آپ

طرز عمل اور عادت سے کر سکتے ہیں، لیکن محدثین صنیع کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ یہ ایسا دقیق موضوع ہے کہ لوگوں نے اس سمندر میں غواصی کرنے میں عمریں کھپائی ہیں۔ اور امام بخاریؒ کے صنیع کو سمجھنے اور اس کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے، اور کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس نے اس سمندر کے سارے موتی دریافت کر لئے ہیں۔

کیونکہ اللہ ﷻ نے امام بخاریؒ کو ایسے مدارک عطا فرمائے کہ انہوں نے اپنی کتاب میں ترجمۃ الباب قائم کرنے، الفاظ کے استعمال اور احادیث کو ذکر کرنے کے انداز ترتیب میں ایسی ایسی باتیں پیش نظر رکھی ہیں کہ عام آدمی بسا اوقات ان کے مدارک تک نہیں پہنچ پاتا لہٰذا علماء نے ان کے صنیع کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔

صنیع بخاریؒ پر حضرت شیخ الحدیثؒ کی خدمات

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے **"لامع الدراری"** کے مقدمہ میں ان کے صنائع کو بیان کرنے کے لئے نوے صفحات لکھے ہیں، ان میں صرف امام بخاریؒ کی عادات بیان کی ہیں کہ ان کے پیش نظر کیا کیا دقائق ہوتے ہیں، پھر بھی کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ساری باتیں دریافت ہوگئی ہیں، ظاہر ہے کہ ساری باتوں کو بیان کرنا اور ضبط کرنا تو مشکل ہے جب آپ کتاب پڑھیں گے تو کچھ باتیں خود بخود سامنے آتی جائیں گی، اسی واسطے جس طرح قرآن کریم کے بارے میں کہا گیا ہے **"لاتنقضی عجائبه"** کہ اس کے عجائب کبھی ختم نہیں ہوں گے، نئے نئے عجائب دریافت ہوتے رہتے ہیں تو انسان کی مرتب کردہ کتابوں میں صحیح بخاری ایسی ہے **"لاتنقضی عجائبه"** کہ اس کے عجائب ختم نہیں ہوتے، ہر پڑھنے والے کو نیا نکتہ دریافت ہوجاتا ہے، وہ کہتا ہے کہ یہ نکتہ مجھے سمجھ آرہا ہے۔ اس لئے انہوں نے یہ طریقہ مدنظر رکھا ہے۔

اس کی ایک مثال یہ ہے جو پہلے لوگوں نے ذکر نہیں کی تھی بعد میں حضرت شیخ الحدیث رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے استقصاء کیا تو مجھے یہ بات نظر آئی کہ امام بخاریؒ جو کتاب بھی ختم کرتے ہیں **"کتاب الإیمان، کتاب العلم، کتاب الطهارة"** وغیرہ تو وہ کسی ایسی حدیث پر ختم کرتے ہیں جو خاتمہ پر دلالت کرتی ہے یا موت پر، قیامت پر یا احوال قیامت پر، خاتمہ حیات ہو یا آخرت کی بات ذکر کرتے ہیں گویا ہر کتاب کے ختم پر کوئی نہ کوئی اشارہ کر جاتے ہیں **"اکثروا ذکر هاذم اللذات"** کہ موت کو یاد کرو، یعنی اللہ ﷻ کی طرف جانا ہے۔ پھر حضرت شیخ الحدیثؒ نے اپنے دعویٰ کو ثابت کیا ہے کہ امام بخاریؒ نے فلاں کتاب کو فلاں حدیث پر ختم کیا ہے، اس میں یہ موجود ہے، اس کے بعد فلاں کتاب کو فلاں حدیث پر ختم کیا ہے اس میں یہ موجود ہے، تو انہوں نے اپنے دعویٰ کو ایک ایک کتاب کا استقصاء کرنے کے بعد مبرھن فرمایا ہے، اس طرح وہ بات ان پر منکشف ہوتی ہے جو پہلے لوگوں نے نہیں کہی تھی۔ ہوسکتا ہے اب بھی بہت سی باتیں ایسی ہوں جو کسی کی سمجھ میں نہ آئی ہوں، بعد میں کسی پر منکشف ہوجائیں، لہٰذا ان سب کا استقصاء نہیں ہوسکتا۔

احادیث بخاریؒ کے تکرار کی حقیقت

جو باتیں واضح طور پر اکثر شراح نے بیان فرمائی ہیں ان میں جو پہلا مسئلہ قابل ذکر اور سمجھنے کا ہے وہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے ہاں آپ کو احادیث میں بظاہر تکرار نظر آئے گا کہ ایک ہی حدیث مختلف مقامات پر مذکور ہے۔ مثلاً حضرت بریرہؓ (وہی جن کو حضرت عائشہؓ نے خریدا تھا اور پھر ولاء کی بات ہوئی تھی) کی تنہا وہ حدیث بخاری میں بیس مقامات، مختلف ابواب کے تحت آئی ہے اس کے باوجود امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ میں اس کتاب میں کوئی حدیث مکرر نہیں لایا۔

اس کے معنی یہ ہیں کہ کوئی ایسی حدیث نہیں جو سند اور متن دونوں اعتبار سے مکمل طور پر مکرر ہو، اب حضرت بریرہؓ کی حدیث بیس جگہ آئی ہے اور تمام جگہوں پر سند میں یا متن میں کوئی فرق ہوگا۔ حتی الامکان ایسی کوئی حدیث ذکر نہیں کرتے کہ جہاں سند اور متن دونوں متفق ہوں۔

البتہ حافظ ابن حجرؒ نے سارا استقصاء کرنے کے بعد فرمایا کہ دو، تین حدیثیں کتاب میں ایسی آرہی ہیں کہ جن کے اندر فرق نہیں نکلا، باقی سب حدیثوں میں تکرار ختم کرنے کے لئے کچھ نہ کچھ فرق نکال دیا۔

تکرارِ حدیث کی مختلف وجوہ اور مقاصد

(۱)...... بعض اوقات حدیث کو اس وجہ سے مکرر لاتے ہیں کہ ایک ہی حدیث سے مختلف مسائل مستنبط ہوتے ہیں کہیں ایک ترجمۃ الباب کے تحت اس کو ذکر کیا اور کہیں دوسرے ترجمۃ الباب کے تحت ذکر کیا، دونوں میں سند یا متن کا فرق ہے۔

(۲)...... بعض اوقات محض تعدد طرق بیان کرنا مقصود ہوتا ہے کہ یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے اس لئے اس کے مختلف طرق لے آتے ہیں، بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی باب کے تحت ایک ہی حدیث مختلف طرق سے لے آئے اور بعض اوقات اسکو مختلف ابواب پر پھیلا کر مختلف ابواب پر منقسم کردیا، تو معمولی سا فرق دیکھ کر دوسرا ترجمۃ الباب قائم کر دیتے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ ترجمۃ الباب یہ قائم کیا کہ مسجد کے اندر کسی کو تھوک آجائے یا ناک آجائے تو اس کو دفن کرنے کا حکم ہے، اب ایک ہی حدیث ہے اور ایک ہی الفاظ ہیں لیکن دو جگہ الگ الفاظ سے ترجمۃ الباب قائم کیا۔ کہیں کہہ دیا **"حک البزاق بالید فی المسجد"** اور کہیں کہہ دیا **"حک البزاق بالعصا فی المسجد"**.

(۳)...... کہیں ایسا کرتے ہیں کہ حدیث اگرچہ ان کے پاس متعدد طرق سے نہیں ہے ایک ہی لمبی حدیث ہے لیکن چونکہ اس سے مختلف مسائل مستنبط ہو رہے ہیں تو کسی ایک باب کے تحت اس حدیث کا ایک ٹکڑا

ذکر کرتے ہیں اور کسی باب کے تحت دوسرا ٹکڑا ذکر کرتے ہیں اور تیسرے باب کے تحت تیسرا ٹکڑا ذکر کرتے ہیں۔ تو ایک ہی حدیث کو مختلف ابواب کے تحت پھیلا دیا، کیونکہ امام بخاریؒ کا مقصود جہاں صحیح احادیث کا جمع کرنا ہے وہاں ان کا مقصود احکام کا استنباط بھی ہے، تو احکام کے استنباط کے لئے وہ اس کو منتشر فرما دیتے ہیں اور اس کو مختلف جگہوں پر پھیلا دیتے ہیں اور بعض جگہ صرف ترجمۃ الباب قائم کر کے چھوڑ جاتے ہیں۔

(۴)...... باب کا عنوان تو قائم کر دیا لیکن حدیث کوئی نہیں لائے اس واسطے کہ مقصود استنباط احکام ہے اب مقصود یا تو یہ ہوتا ہے کہ طالب علم کے ذہن پر بوجھ ڈال دیا کہ دیکھو یہ مسئلہ بھی کسی حدیث سے مستنبط ہوتا ہے، تو تم مسئلہ مستنبط کرو، ان احادیث سے جن کو میں نے پہلے ذکر کر دیا، لہٰذا استنباط احکام بھی مقصود ہے تو وہ مختلف جگہوں پر اس کو پھیلا دیتے ہیں۔

(۵)...... بعض جگہ تکرار کے لئے ایسا کرتے ہیں: یہ بیان کرنے کے لئے کہ ایک جگہ جو حدیث ذکر کی تھی وہ عنعنہ تھا یعنی راوی نے وہ روایت "عن" سے ذکر کی تھی، کسی دوسرے طریق سے اسی راوی نے اپنے استاذ کے لئے "**حدثنی**" یا "**حدثنا**" کا لفظ استعمال کیا تو یہ بتانے کے لئے کہ وہ روایت جو پہلے "**عن**" سے آئی تھی وہ اگرچہ "**عنعنه**" تھا، لیکن اس راوی کا اس حدیث میں اپنے استاذ سے لقاء اور سماع ثابت ہے۔ اس کا فائدہ اس وقت ہوتا ہے جب راوی کی عادات میں تدلیس ہو، تو "**مدلس**" کا "**عنعنه**" قبول نہیں ہوتا تو دوسری روایت کے ذریعہ وہ یہ بتا دیتے ہیں کہ اس آدمی نے اپنے استاذ کے لئے "**حدثنی**" یا "**حدثنا**" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ لہٰذا وہ جو "**عن**" کی روایت پیچھے گزری ہے وہ بھی صحیح ہے۔

(۶)...... بعض جگہ مکرر اس لئے لاتے ہیں کہ ایک جگہ حدیث "**مرسلاً**" مروی ہے اور دوسری جگہ موصولاً "**مرسل**" سے مراد یہ ہے کہ راوی نے ایک جگہ اپنے شیخ اور "**مروی عنه**" کا نام بیچ میں سے نکال دیا اور دوسری جگہ اس نے اپنے شیخ کا نام لیا تو وہاں یہ بتانا مقصود ہوتا ہے کہ جو حدیث مرسل کے طور پر مروی ہے وہ مختصر ہے، کسی نے اس میں اختصار کر لیا ورنہ حقیقتاً وہ موصول ہے، تو اس کے موصول ہونے کی وضاحت فرما دیتے ہیں۔

(۷)...... کہیں ایسا ہوتا ہے کہ کوئی حدیث کسی صحابی ؓ پر موقوف ہے اور صحابی اس کو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرنے کے بجائے اپنے قول کے طور پر یہ بیان فرما رہے ہیں اور پہلے صحابہ کرام کے دور میں یہ بات بکثرت تھی کہ حدیث کو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرنے کے بجائے اپنے فتویٰ کے طور پر بیان کرنا زیادہ احوط سمجھتے تھے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف غلط بات کی نسبت ہو جائے، لیکن وہی موقوف حدیث دوسرے طریق میں مرفوع ہوتی ہے تو امام بخاری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ وہ جو موقوف حدیث گزری تھی وہ حقیقت میں مرفوع ہے، تو اس قسم کے فوائد کی وجہ سے حدیث کو مکرر لاتے ہیں کہ اس میں سند یا متن کا فرق ہے۔ یہ احادیث کے تکرار کی چند وجوہ ہیں۔

تعلیقات البخاری

امام بخاری رحمہ اللہ کی تعلیقات کے سلسلے میں اہم بات یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اصل کتاب کے اندر پوری حدیثیں سند متصل کے ساتھ بیان فرمائی ہیں جن کو احادیث مسندہ کہتے ہیں (اسی لئے اپنی کتاب کا نام "الجامع المسند الصحیح" الخ رکھا ہے۔) لیکن ساتھ ساتھ اس میں تعلیقات کی بھی بہت بڑی تعداد ہے، وہ تعلیقات اکثر ترجمۃ الباب میں ہیں اور بعض اوقات ترجمۃ الباب سے خارج بھی ہیں۔[۲]

تعلیق کی اصطلاحی تعریف اور مختلف صورتیں

تعلیق کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ کوئی شخص کوئی حدیث اس طرح بیان کرے جس میں ابتداء سند سے ایک راوی یا زیادہ راویوں کو حذف کر دیا گیا ہو، اگر سب ہی کو حذف کر دیا جیسے آج ہم حدیثیں بیان کرتے ہیں کہ "**قال رسول اللّٰہ ﷺ**" اور سند کے بغیر بیان کر دیتے ہیں تو یہ بھی تعلیق ہوئی، یا اگر ہم نے صحابی ﷺ سے بیان کیا کہ "**عن أبی هريرة ﷺ قال قال رسول اللّٰہ ﷺ**" تو یہ بھی تعلیق ہوئی، یہاں تک کہ اگر پوری سند مذکور ہے مگر امام بخاریؒ نے اپنے استاذ کا نام نہیں لیا تو بھی تعلیق کہلائے گی۔[۳]

تعلیقات میں سے بعض وہ ہیں جو براہِ راست رسول کریم ﷺ کی طرف یا کسی صحابی کی طرف بغیر کسی سند کے منسوب ہیں۔

بعض وہ ہیں جن میں سند کا کچھ حصہ ذکر کیا گیا ہے لیکن ابتداءِ سند کا کچھ حصہ حذف کر دیا گیا، اس کو تعلیق کہتے ہیں اور امام بخاریؒ کے ہاں تعلیقات کی بہت بڑی تعداد ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کی تعلیقات مستقل ایک فن ہے جس پر حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے مستقل شرح لکھی ہے، "**فتح الباری**" تو بخاری کی شرح ہے ہی لیکن تعلیقات پر ایک مستقل شرح لکھی جس کا نام "**تغلیق التعلیق**" ہے۔

تعلیقات میں امام بخاری رحمہ اللہ کی صنیع کو سمجھنا بہت ضروری ہے۔

---

[۲] جملة مافی صحیح البخاری من التعالیق واحد و أربعون و ثلا ثمائة و ألف حدیث (فی کتاب ارشاد طلاب الحقائق الی معرفة سنن خیر الخلائق ﷺ . المجلد الاول، ص: ۱۲۷ للامام محی الدین ابی زکریا یحی بن شرف النووی الدمشقی، مطبوعه مکتبة الإیمان المدینة المنورة .

[۳] وأما ما حذف من مبتدأ إسناده واحد فأكثر فهذا وقع كثير منه فی تراجم ابواب البخاری (فی کتاب ارشاد طلاب الحقائق الی معرفة سنن خیر الخلائق ﷺ . المجلد الاول، ص: ۱۲۷ مقدمة الفتح، ص: ۱۷، فتح المغیث، ج: ۱، ص: ۵۴، تدریب الراوی، ج: ۱ ص: ۱۱۷ و توضیح الافکار، ج: ۱ ص: ۱۳۴ .

تعلیقات کی اقسام اوران کی مفصل بحث

اولاً تعلیقات کی دوقسمیں ہیں:

(۱) تعلیقات مرفوعہ

(۲) تعلیقات موقوفہ

تعلیقات مرفوعہ

مرفوعہ وہ ہے جس میں حضور اقدس ﷺ کی طرف بطور تعلیق کی جارہی ہو۔

تعلیقات موقوفہ

موقوفہ وہ ہے جس میں حدیث کی نسبت حضور ﷺ کی طرف کرنے کے بجائے کسی صحابی ؓ یا تابعیؒ کی طرف کی جارہی ہو، اوراس میں بھی ابتدائے سند محذوف ہو، دونوں کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

تعلیقات مرفوعہ کی دوقسمیں

امام بخاری رحمہ اللہ نے جو تعلیقات مرفوعہ ذکر فرمائی ہیں وہ دوطرح کی ہیں: بعض جگہ صیغہ جزم ہے اور بعض جگہ صیغہ جزم نہیں ہے۔ صیغہ جزم سے تعلیق جیسے کہا: **"قال فلان"** گویا جزم اور وثوق کے ساتھ یہ کہا جارہا ہے کہ فلاں نے یوں کہا۔ اور ایک ہوتا ہے صیغہ تمریض کے ساتھ، اکثر امام بخاریؒ اس کو ان الفاظ کے ساتھ ذکر فرماتے ہیں **"يُذْكَرُ عَنْ فلان"** فلاں سے ایسا مذکور ہے۔ **"يُروىٰ عن فلان"** فلاں سے ایسا مروی ہے۔ تو گویا جزم نہیں، کیا کہ واقعی انہوں نے کہا ہے بلکہ ذمہ داری راوی پر ڈال دی کہ ایسا مروی اور مذکور ہے، اس کو صیغہ تمریض کہتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ امام بخاریؒ بہت سی تعلیقات صیغہ جزم کے ساتھ فرماتے ہیں اور بہت سی صیغہ تمریض کے ساتھ، **"يُذْكَرُ عَنْ فلان"** یا **"یروی"** کہہ کر فرماتے ہیں۔

تعلیق بصیغۃ الجزم کی چار قسمیں اوران کی تفصیل

جہاں **"قال فلان"** کہہ کر صیغہ جزم استعمال فرماتے ہیں، وہ تعلیق یا تو صحیح ہوتی ہے اور صحیح علی شرط البخاری ہوتی ہے اور یا صحیح تو ہوتی ہے لیکن علی شرط البخاری نہیں ہوتی۔

اگر تعلیق صحیح تو نہیں ہوتی، لیکن حسن ہوتی ہے اور حسن کے معنی ہیں **"صالح للاحتجاج"** حدیث اگر

حسن ہو تو وہ **"صالح للاستدلال"** ہوتی ہے یعنی اس سے استدلال کرنا جائز ہے، اور یا سند کے اعتبار سے ضعیف ہوتی ہے لیکن امام بخاریؒ کو دوسرے ذرائع اور قرائن سے اس بات کا اطمینان ہو جاتا ہے کہ یہاں یہ ضعف اس حدیث کے قابل اعتماد ہونے پر اثر انداز نہیں ہوا بلکہ دوسرے طرق سے اس کی تائید ہو رہی ہے، اس کو آپ **"حسن لغیرہ"** کہہ دیجئے، بہر حال وہ حسن لغیرہ بھی قابل استدلال ہوتی ہے۔

تو امام بخاری رحمہ اللہ تعلیق میں جہاں صیغہ جزم استعمال کر رہے ہیں وہ تعلیق بھی کم از کم قابل استدلال ضرور ہے، لیکن قابل استدلال ہونے میں مختلف مدارج ہیں۔ کہیں صحیح علی شرط البخاری ہے، کہیں علی شرط غیرہ ہے، کہیں **"حسن لعینہ"** ہے اور کہیں **"حسن لغیرہ"** اب ان چاروں قسموں کو بھی سمجھ لینا ضروری ہے۔

تعلیقاً ذکر کرنے کی تین وجوہات

اگر کوئی حدیث صحیح علی شرط البخاری ہے تو پھر اس کو تعلیقاً کیوں ذکر کیا، جب کہ اس کی سند موجود ہے اور سند بھی ساری امام بخاریؒ کی شرائط کے مطابق ہے، جن شرائط کو انہوں نے احادیث نکالنے میں مدنظر رکھا ہے تو اس کو سند سے کیوں ذکر نہیں کیا؟

وجہ اول

بعض جگہ تو اس کے ہم معنی دوسری حدیث امام بخاریؒ مسنداً ذکر فرما چکے تھے، تو اب انہوں نے محسوس کیا کہ اس حدیث کو پوری سند کے ساتھ ذکر کرنے کی حاجت نہیں، محض تعلیقاً ذکر کر دینا کافی ہے، چونکہ اس حدیث کا مفہوم پہلے مسند حدیث سے حاصل ہو چکا ہے، لہذا اب اس کے اندر مزید تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔

وجہ ثانی

بعض مقام پر جو تعلیق کے الفاظ ہیں اس کے ہم معنی نہیں بلکہ بعینہ وہی الفاظ اور وہی حدیث مسنداً کہیں نکال چکے ہیں اس لئے اب مناسبت ترجمہ کی وجہ سے دوسری جگہ تعلیقاً ذکر کرتے ہیں۔ یہ اکثر اس جگہ ہوتا ہے جہاں امام بخاری رحمہ اللہ کو کوئی حدیث ایک سے زائد سند سے نہیں ملی، تو نہ سند میں کوئی اختلاف نہ متن میں کوئی اختلاف، لہذا اگر اسی کو دوسرے باب میں لے کر آئیں تو تکرار ہوگی۔ لہذا تکرار سے بچنے کے لئے اس کو دوسری جگہ ترجمۃ الباب میں تعلیقاً ذکر کر دیتے ہیں۔

تو پہلی قسم ہم معنی حدیث نکال دی تھی لہذا اختصار کے پیش نظر تعلیق کر دیا، دوسری یہ کہ بعینہ وہی حدیث مسنداً نکال چکے تھے، لہذا ترجمۃ الباب میں اس کو تعلیقاً ذکر کر دیا۔

وجہ ثالث

تیسری وجہ بعض اوقات یہ ہوتی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ بظاہر اپنے شیخ سے بکثرت کوئی حدیث لا رہے ہیں اور اپنے شیخ سے لے کر حضور اقدس ﷺ تک پوری سند مذکور ہے، لیکن اس کو **"حدثني، حدثنا"** کہنے کے بجائے اپنے شیخ کا نام لے کر **"قال فلان حدثنا"** کا لفظ بولتے ہیں۔ مثلاً حمیدی امام بخاری رحمہ اللہ کے استاذ ہیں عام طور سے امام بخاریؒ جب حمیدی سے نقل کریں گے تو **"حدثنا الحميدي"** یا **"حدثني الحميدي"** یا **"قال أخبرنا"** یا **"قال حدثنا فلان"** کہیں گے، لیکن تعلیق میں **"حدثنا"** کہنے کے بجائے **"قال الحميدي قال حدثنا سفيان"** کہتے ہیں **"حدثني"** نہیں کہتے۔

اب یہ بھی تعلیق ہوگئی، اس لئے کہ اپنے استاذ کے لئے سماع کی تصریح نہیں کی تو وہ اس کو تعلیقاً لاتے ہیں حالانکہ وہ ان کی شرط پر ہے۔

اس کی دو وجہ ہیں:

پہلی وجہ یہ ہے کہ بعض دفعہ خود امام بخاری رحمہ اللہ کو شک ہوتا ہے کہ آیا ان استاذ سے میں نے براہ راست حدیث سنی تھی یا بیچ میں واسطہ تھا، کیونکہ اپنے استاذ سے پڑھا تو بہت کچھ ہے لیکن یہ مخصوص حدیث ان سے سنی بھی یا کسی واسطہ سے سنی تھی اس میں شک ہوگیا۔ اس شک کی وجہ سے وہ **"حدثني"** یا **"حدثنا"** نہیں کہتے بلکہ **"قال فلان"** کہتے ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض جگہ اس کی وضاحت اس طرح ہوتی ہے کہ ایک جگہ انہوں نے کہا **"فلان"** اور اپنے شیخ کا نام لیا لیکن دوسری جگہ پر، چاہے بخاری میں یا کسی اور کتاب مثلاً **"الأدب المفرد"** وغیرہ میں اس کو ذکر کریں گے تو بالواسطہ ذکر کریں گے، اس سے پتہ چلا کہ وہاں جو حدیث تھی درحقیقت وہ بالواسطہ تھی اور بلا واسطہ ذکر کی **"قال"** کہہ کر۔

امام بخاریؒ پر تدلیس کا الزام اور اس کی حقیقت

مذکورہ وجوہ سے بعض لوگوں نے امام بخاری رحمہ اللہ پر تدلیس کا الزام عائد کیا ہے، اس لئے کہ اصل استاذ جن سے سنا تھا ان کا نام ذکر نہیں کیا اور ان کے استاذ الاستاذ کا نام لیا جو اپنا بھی استاذ ہے۔ اور تدلیس اسی کو کہتے ہیں کہ جس آدمی سے حدیث سنی تھی اس کا واسطہ بیچ میں سے حذف کردیا اور جس کی طرف منسوب کی درحقیقت اس سے حدیث نہیں سنی تھی۔ اس لئے کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ تدلیس کرتے ہیں۔

حالانکہ یہ بات اس لئے غلط ہے کہ "تدلیس" میں یہ بات داخل ہے کہ آدمی **"قال"** نہ کہے بلکہ **"عن"** کہے اور اگر قال صیغہ جزم کے ساتھ کہہ دیا اس کو "تدلیس" نہیں بلکہ "تعلیق" کہتے ہیں۔ اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ

خود سنا ہے اور "**عن**" میں یہ احتمال ہوتا ہے۔ لہٰذا تدلیس "**عن**" کے صیغہ میں ہوتی ہے "**قال**" کے صیغہ میں نہیں ہوتی۔ اس لئے اس کو تدلیس نہیں کہہ سکتے، لیکن یہ امام بخاریؒ کی احتیاط ہے کہ ان کو شک تھا کہ میں نے ان سے یہ سنا ہے یا نہیں، لہٰذا وہ مسنداً ذکر کرنے کے بجائے تعلیقاً ذکر کرتے ہیں۔

امام بخاریؒ کی احتیاط سے متعلق ایک دقیق بات

اس سے بھی زیادہ دقیق بات یہ ہے جو امام بخاری رحمہ اللہ ہی کا منصب اور مقام ہے کہ جس استاذ کا نام ذکر نہیں کر رہے ہیں اسی سے حدیث سنی ہے لیکن "**علی سبیل التحدیث**" نہیں بلکہ "**علی سبیل المذاکرہ**" سنی ہے۔

"**علی سبیل التحدیث**" کے معنی یہ ہیں کہ باقاعدہ حدیث پڑھنے کے لئے درس میں جا کر شریک ہوئے اور استاذ نے **حدثنی** کہہ کر حدیث سنائی، جیسے طالب علم استاذ سے حدیث پڑھتا ہے۔

اور "**علی سبیل المذاکرہ**" ایسا ہے کہ درس نہیں ہو رہا ہے بلکہ ملنے گئے تھے، باتیں ہوتی رہیں ان باتوں میں استاذ نے کوئی حدیث سنا دی، چونکہ یہ حدیث امام بخاریؒ نے مذاکرۃً سنی ہے باقاعدہ تحدیثاً نہیں سنی۔ لہٰذا "**حدثنی، حدثنا**" استعمال کرنے کے بجائے "**قال فلان**" کہتے ہیں۔

پہلی وجہ

یہ امام بخاری رحمہ اللہ کی احتیاط ہے تا کہ کسی کو یہ شبہ نہ ہو کہ میں نے یہ حدیث ان سے باقاعدہ "**تحدیثا**" سنی ہے۔ حالانکہ یہ حدیث مسند، متصل اور صحیح تھی اور شرائط کے مطابق صحیح تھی لیکن اس کے باوجود اس کو مسنداً ذکر نہیں کیا بلکہ "**قال**" کہہ کر تعلیقاً ذکر کیا۔

دوسری وجہ

حدیث صحیح تو ہے لیکن اپنی شرط پر نہیں ہے یعنی جو طبقات کی شرط ہے وہ موجود نہیں ہے، تو ایسی حدیث کو تعلیقاً ذکر فرما دیتے ہیں کیونکہ اگر مسنداً ذکر کریں تو اپنی شرط کی خلاف ورزی لازم آئے گی۔ چونکہ حدیث صحیح ہے لہٰذا اس کو تعلیقاً ذکر کر دیتے ہیں۔

تیسری وجہ

"**حسن بعینہ**" یا "**حسن لغیرہ**" اس کو اس لئے لاتے ہیں کہ عام طور پر کوئی مسئلہ ثابت کرنا ہوتا ہے، کیونکہ امام بخاریؒ کا مقصد صرف جمع احادیث نہیں بلکہ استنباط احکام بھی ہے، تو احکام مستنبط کرنے کی وجہ

سے ظاہر ہے کہ ایسی احادیث سے استدلال کر سکتے ہیں جو "حسن بعینه" ہو یا "حسن لغیرہ" ہو، لیکن اگر ان کو مسنداً لائیں گے تو اپنی شرائط کی خلاف ورزی لازم آئے گی، لہٰذا ان کو تعلیقاً ذکر کر کے استنباط احکام کا مقصود حاصل فرما لیتے ہیں۔ یہ ساری تفصیل اس تعلیق کی ہے جو صیغہ جزم کے ساتھ ہو۔

ایسی احادیث کو تعلیقاً ذکر کرنے کی جو امام بخاریؒ کی شروط کے مطابق صحیح ہیں، لیکن پھر بھی ان کو تعلیقاً ذکر فرما رہے ہیں، یہ تین وجوہ ہیں جو دریافت ہوئیں، ہوسکتا ہے اور وجوہ بھی ہوں جو دریافت نہ ہوسکی ہوں۔

"تعلیق بصیغة التمریض" کی پانچ قسمیں اور ان کی تفصیل

دوسری قسم وہ ہے جو صیغہ "تمریض" کے ساتھ ہو، جیسے "یُذکر، یُروی"، اس میں بھی وہ چاروں قسمیں موجود ہیں، یعنی یہ ضروری نہیں کہ جہاں "یذکر" یا "یروی" کہہ رہے ہوں وہاں ضرور حدیث ضعیف یا کمزور ہو، بلکہ ہوسکتا ہے صحیح علی شرط البخاری ہو یا علی شرط غیرہ ہو، ہوسکتا ہے "حسن لعینه" یا "لغیرہ" ہو اور ہوسکتا ہے کہ ضعیف ہو بس اس میں پانچویں چیز کا اضافہ ہے یعنی وہ ضعیف بھی ہوسکتی ہے۔ یہاں اس کی تفصیل سمجھ لینی چاہئے۔

جب ایک حدیث صحیح علی شرط البخاری ہے یعنی خود اپنی شرط پر ہے پھر "یُذکر، یُروی" صیغہ تمریض کیوں استعمال کیا۔ "قال" صیغہ جزم استعمال کیوں نہیں کیا؟

اس کی وجہ یہ ہے کہ امام بخاریؒ ایسی حدیث کو جو ان کی اپنی شرط پر ہو صیغہ تمریض کے ساتھ صرف ایسی جگہ ذکر کرتے ہیں جہاں وہ اس حدیث کو کہیں مسنداً ذکر فرما چکے ہوں لیکن کسی مسئلہ کے استنباط کے لئے اس کو تعلیق کے طور پر بالمعنی لاتے ہیں نہ کہ باللفظ تو ایسی جگہ "یذکر" کا لفظ استعمال فرماتے ہیں۔

جیسے وہ حدیث جس میں حضرت ابو سعید خدریؓ گاؤں میں گئے تھے وہاں ایک آدمی کو سانپ نے کاٹا ہوا تھا اور سورۂ فاتحہ پڑھ کر دم کیا تو وہ اچھا ہوگیا، پھر ان لوگوں نے ان کو کچھ بکریاں وغیرہ دیں، یہ لے کر آگئے، یہ مشہور واقعہ ہے۔

یہ حدیث امام بخاریؒ اپنی کتاب میں مسنداً ذکر فرما چکے ہیں لیکن ایک جگہ ترجمۃ الباب میں یہ فرمایا "مایذکر فی الرقی بفاتحة الکتاب" فاتحۃ الکتاب سے رقیہ کرنے کا حکم۔ یہاں اس کی طرف بالمعنی اشارہ کیا ہے، اب بعینہٖ وہ لفظ موجود نہیں ہے بلکہ اس سے استنباط کیا ہوا حکم لا رہے ہیں اس واسطے "یذکر" لائے۔ تو صحیح علی شرط البخاری کے لئے صیغہ تمریض اس جگہ لاتے ہیں جہاں بالمعنی اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔

جو حدیث علی شرط غیرہ ہے اس کے لئے بھی بعض اوقات صیغہ تمریض "یذکر" استعمال کرتے ہیں۔ اس واسطے کہ وہ ان کی شرط پر پورا نہیں اترتی اور "حسن لعینه" اور "لغیرہ" بھی اسی قاعدہ کے تحت آتے ہیں۔

پانچواں اضافہ اس میں یہ ہے کہ ایسی حدیث ضعیف جس کا ضعف کسی اور طریقہ سے ختم نہ ہوا ہو، اس کو بھی ذکر فرما دیتے ہیں، لیکن ایسے موقع پر امام بخاریؒ صراحۃً کہہ دیتے ہیں کہ یہ صحیح نہیں، جیسے ایک حدیث ہے، جس میں یہ مروی ہے کہ جب امام نماز پڑھائے تو جس جگہ نماز پڑھائی تھی وہیں پر نفلیں نہ پڑھے۔ پڑھے یا نہ پڑھے یہ ایک مسئلہ ہے، اس میں ایک حدیث آتی ہے امام بخاریؒ اس کا ذکر کرتے ہیں **"ما یذکر فی تطوع الامام فی مکانه"** ساتھ یہ بھی کہہ دیا **"ولم یصح"** یعنی یہ حدیث آئی ہے لیکن وہ صحیح نہیں۔

لہٰذا صیغہ تمریض کے ساتھ ایسی تعلیق جو حقیقتاً ضعیف ہے اور اس کے ضعف کا انجبار نہیں ہوا ہے تو وہاں امام بخاری رحمہ اللہ ضعف کی تصریح فرما دیتے ہیں تا کہ کسی کو مغالطہ نہ ہو۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ امام بخاریؒ کی تعلیقات جہاں بھی آئی ہیں اور امام بخاری رحمہ اللہ نے وہاں ان کے ضعف کی تنبیہ نہیں فرمائی، وہ سب تعلیقات قابل استدلال ہیں اور یہ تعلیقات مرفوعہ ہیں۔

تعلیقات موقوفہ

تعلیقات موقوفہ میں بھی وہ ساری باتیں جاری ہوتی ہیں جو تعلیقات مرفوعہ میں گزری ہیں، صرف اتنا اضافہ ہے کہ بعض اوقات امام بخاریؒ اس میں کسی موقوف حدیث کو بصیغہ تمریض ذکر فرما دیتے ہیں اور حقیقتاً وہ حدیث ضعیف ہوتی ہے لیکن اس کے ضعف پر تنبیہ نہیں فرماتے۔

یہ اس موقعہ پر ہوتا ہے جہاں کسی فقہی مسئلہ پر بحث کر رہے ہوں اور اس میں مختلف صحابہ وتابعین کے مذاہب بیان فرما رہے ہوں، تو وہاں چونکہ کسی مذہب کی تائید یا حمایت مقصود ہوتی ہے یا کسی مذہب کا محض بیان مقصود ہوتا ہے کہ فلاں کا یہ مذہب ہے۔

چونکہ اس مذہب کی نسبت ان کے نزدیک صحیح ہے تو چاہے وہ تعلیق موقوف سند کے اعتبار سے کمزور ہو تب بھی بغیر ضعف پر تنبیہ فرمائے اس کو ذکر فرما دیتے ہیں، یہ بتانے کے لئے کہ یہ مذہب بھی ثابت ہے۔ یہ تعلیقات مرفوعہ اور تعلیقات موقوفہ کی تفصیل ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

آغاز کتاب

آغاز کتاب میں بسم اللہ کے بعد حمد وصلوۃ ذکر نہ کرنے کی توجیہات

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب کو بسم اللہ سے شروع فرمایا ہے اور اس میں حمد وصلوٰۃ نہیں ہے ورنہ عام طور پر کتابوں کے شروع میں بسم اللہ کے ساتھ حمد وصلوٰۃ بھی مذکور ہوتی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

بہت سے حضرات نے مختلف وجوہات بیان کی ہیں، کسی نے کہا درحقیقت امام بخاری رحمہ اللہ نے حمد وصلوٰۃ لکھی تھی بعد کے لوگوں نے چھوڑ دی، کسی نے کہا امام بخاری رحمہ اللہ نے کتابیں جمع کی تھیں مگر ابھی آخری مسودہ تیار نہیں ہوا تھا کہ اس سے پہلے وفات ہوگئی لہٰذا لکھنا رہ گیا، کوئی کہتا ہے امام بخاری رحمہ اللہ نے حمد وصلوٰۃ والی حدیث پر بسم اللہ والی حدیث کو ترجیح دینے کے لئے یہ کیا، یعنی ایک حدیث وہ ہے جس میں فرمایا گیا "**كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بذكر الله، وببسم الله الرحمٰن الرحيم فهو أقطع**" ہے اور ایک روایت میں ہے کہ "**كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أجزم**" اور ایک روایت یہ ہے کہ "**كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد أقطع**" تو ایک میں یہ ہے کہ بسم اللہ سے آغاز ہونا چاہئے اور ایک میں یہ ہے کہ الحمد للہ سے آغاز ہونا چاہئے، تو امام بخاریؒ نے بسم اللہ والی روایت کو حمد وصلوٰۃ والی روایت پر ترجیح دینے کے لئے صرف بسم اللہ لکھی ہے اور حمد نہیں لکھی ہے۔[۱]

قرین قیاس توجیہات

لیکن یہ ساری باتیں بظاہر کمزور ہیں، دو باتیں زیادہ قرین قیاس ہیں:

---

[۱] كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بذكر الله، وببسم الله الرحمٰن الرحيم فهو اقطع، رواه الحافظ عبدالقادر في اربعينه، وقوله عليه الصلاة والسلام: كل كلام لا يبدأ فيه بحمد لله فهو أجزم، رواه ابو داؤد والنسائي، و في رواية سنن ابن ماجه، باب خطبة النكاح، ص: ۱۳۶. كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد اقطع، و رواه ابن حبان، وأبو عوانة في صحيحيهما كما ذكره العيني في العمدة: ج، ۱ ص: ۳۳.

ایک یہ کہ حمد وصلوٰۃ اگرچہ مسنون ہے لیکن یہ سنت صرف لکھنے سے ہی نہیں بلکہ اگر زبان سے پڑھ لے تب بھی ادا ہو جاتی ہے۔

اگر آدمی کوئی تحریر لکھ رہا ہے اور اس تحریر کے اندر "**الحمدللہ**" وغیرہ قلم سے نہ لکھے صرف زبان سے پڑھ لے تب بھی سنت ادا ہو جائے گی، تو امام بخاریؒ نے بھی صرف زبان سے پڑھ لی اور پھر آگے لکھنا شروع کر دیا یہ بتانے کے لئے کہ ایسا بھی کیا جا سکتا ہے۔[۲]

دوسری توجیہ جو مجھے زیادہ بہتر لگتی ہے وہ یہ ہے کہ اگرچہ روایتیں تو دونوں ہیں یعنی بسم اللہ اور الحمد للہ کی، لیکن علماء کرام نے دونوں میں تطبیق اس طرح دی ہے کہ خطبہ اور کلام کے وقت آغاز "**الحمدللہ**" اور "**الصلوٰۃ والسلام علی رسول اللہ**" سے کرنا چاہئے، اور خطوط و مکاتیب کا آغاز "**بسم اللہ الرحمن الرحیم**" سے ہونا چاہئے۔

اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ قرآن کریم میں حضرت سلیمان علیہ السلام کا جو خط ہے کہ "**إنه من سليمان و إنه بسم الله الرحمٰن الرحيم الا تعلوا علي و أتوني مسلمين**"[۳] تو یہاں بسم اللہ پر اکتفاء ہے اور حضور ﷺ نے بھی لوگوں کے پاس جو مکاتیب بھیجے ہیں ان میں اکثر ایسے ہیں کہ جن میں صرف بسم اللہ ہے، الحمد للہ نہیں ہے، لیکن جب آپ ﷺ خطبہ دیتے تو خطبہ میں حمد وصلوٰۃ ارشاد فرماتے۔[۴]

اس بات سے علماء کرام نے یہ مسئلہ مستنبط فرمایا ہے کہ گفتگو، تقریر، خطبہ اور درس میں حمد وصلوٰۃ سے آغاز ہونا چاہئے اور تحریروں میں بسم اللہ سے آغاز ہونا چاہئے۔ تو چونکہ یہ تحریر ہے اس لئے امام بخاریؒ نے اس کو صرف بسم اللہ سے شروع کیا، یہ بتانے کے لئے کہ تحریر میں سنت یہ ہے کہ شروع میں بسم اللہ لکھی جائے اگرچہ دونوں کو جمع کر لینا بہرصورت افضل اور اولیٰ ہے کہ آدمی بسم اللہ بھی لکھے اور حمد وصلوٰۃ بھی لکھے، اس طرح دونوں کو جمع کر لے۔ اسی سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ روایتوں میں جو فرق آ رہا ہے کہ بسم اللہ سے آغاز ہونا چاہئے اور کہیں آ رہا ہے کہ حمد وصلوٰۃ سے آغاز ہونا چاہئے، کہیں شہادۃ کا لفظ بھی آیا ہے یعنی "**اشهد أن لا إله الا الله**" کہے۔ یہ اختلاف اختلافِ تعارض نہیں ہے بلکہ اختلافِ احوال ہے یا اختلافِ اباحت ہے۔

شرح تہذیب والے نے جواب دیا ہے کہ ابتداء اضافی، ابتداء حقیقی اور ابتداء عرفی ہے۔ اب کہیں ابتداء حقیقی مراد ہے اور کہیں ابتداء عرفی مراد ہے یہ باتیں درحقیقت حدیث سے ناواقفیت پر مبنی ہیں، اس لئے

---

[۲] فتح الباري، ج: ۱، ص: ۸.

[۳] النمل: ۳۰-۳۱.

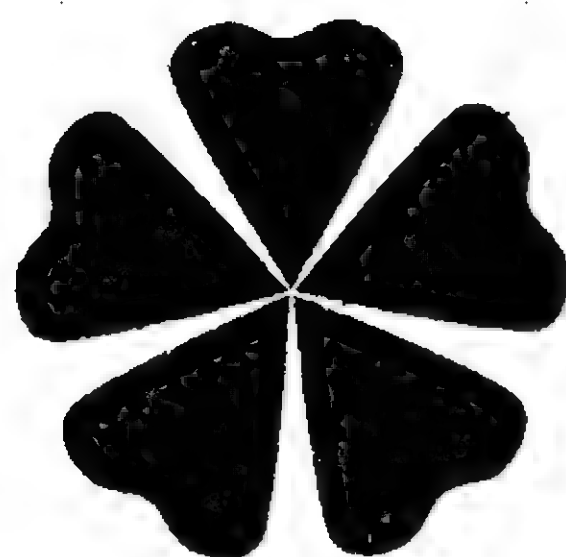
[۴] وايضا يؤيده إفتتاح كتب رسول الله إلى الملوك و كتبه في القضايا بالبسملة (وراجع الفتح، ج: ۱ ص: ۲ والعمدة، ج: ۱، ص: ۸، راجع للتفصيل كما ذكر في فيض الباري الجزء الاول، ص: ۱.

کہ یہ بات درست تب ہوسکتی ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو کہ آپ نے یہ تین الفاظ تین مختلف مواقع پر استعمال فرمائے اور ایک مرتبہ ابتداء حقیقی مراد لی، ایک مرتبہ ابتداء اضافی اور ایک مرتبہ ابتداء عرفی مراد لی۔

حالانکہ ایسا نہیں ہے حدیث ایک ہی ہے، اور جو اختلاف پیدا ہوا ہے وہ راویوں کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے، ایسا نہیں ہے کہ آپ نے تین مرتبہ یہ بات ارشاد فرمائی، بلکہ ارشاد ایک ہی مرتبہ فرمائی، کسی راوی نے بسم اللہ سے تعبیر کیا، کسی نے حمد سے تعبیر کیا اور کسی نے شہادۃ سے تعبیر کیا۔

جب حدیث اور راوی ایک ہے اور اس سے روایت کرنے والے آپس میں اختلاف کرتے ہیں تو وہاں پر یہ معنی نہیں ہوسکتے، لہٰذا اس میں صحیح تطبیق یہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے کوئی ایسا لفظ استعمال فرمایا تھا جو اللہ کے ذکر پر دلالت کرتا تھا، اس کو کسی راوی نے بسم اللہ سے تعبیر کیا، کسی نے شہادۃ سے اور کسی نے حمد وصلوٰۃ سے تعبیر کیا، لہٰذا یہ سب طریقے جائز ہیں اور ان طریقوں سے حدیث پر عمل ہو جاتا ہے، اگر ان سب کو جمع کرلیں تو بہت اچھا ہے تاکہ کوئی شبہ ہی باقی نہ رہے۔

١- كتاب بدء الوحي

رقم الحديث: ١ - ٧

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ا۔ کتاب بدء الوحی

قال الشيخ الإمام الحافظ الحجة أمير المؤمنين في الحديث أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة البخاري رحمه الله تعالى ، آمين :

(ا) باب كيف كَانَ بَدءُ الوَحي إلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ،

وقول الله جلّ ذكرُهُ :

﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَ النَّبِيّٖنَ مِنْ بَعْدِهٖ﴾ [النساء: ۱۶۳]

ترجمہ: ''ہم نے وحی بھیجی تیری طرف جیسے وحی بھیجی نوح پر اور ان نبیوں پر جو اس کے بعد ہوئے''۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا طرز آغاز

عام طور سے طریقہ یہ ہوتا ہے کہ سب سے پہلے جو عنوان قائم ہوتا ہے وہ کسی کتاب کا ہوتا ہے جیسے: **''کتاب الایمان، کتاب العلم، کتاب الطهارة''** وغیرہ وغیرہ پھر اس کتاب کے تحت مختلف باب آتے ہیں۔

لیکن امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں کتاب سے شروع کرنے کے بجائے **''باب : کیف کان بدء الوحی إلی رسول اللہ ﷺ''** سے شروع کیا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کی اپنی سوچ کے مطابق ابتداء کے لئے سب سے موزوں یہ بات تھی کہ وحی کے حالات ذکر کئے جائیں جس کے لئے کسی کتاب کی ضرورت نہیں تھی بلکہ ایک باب ہی کافی تھا۔

کیونکہ کتاب وہ ہوتی ہے جس میں مختلف انواع کے مضامین یکجا ہوں اور پھر ہر نوع کو الگ باب کے تحت ذکر کیا جائے، چونکہ یہاں ایک ہی نوع ہے یعنی ''وحی اور وحی کی کیفیت کا بیان'' اس واسطے امام بخاری رحمہ اللہ نے کتاب کے بجائے باب کا عنوان قائم کیا، اور وحی کے تمام حالات اس میں بیان کرنے کے بعد پھر آگے **''کتاب الایمان''** شروع فرمائی۔

لفظِ باب کو پڑھنے کے طریقے

"باب" کا عنوان بخاری شریف میں آپ کو جگہ جگہ ملے گا، بعض اوقات ایک ہی صفحہ پر کئی کئی ابواب امام بخاری رحمہ اللہ نے قائم فرمائے ہیں، تو اس "باب" کو پڑھنے کے تین طریقے ممکن ہیں:

پہلا طریقہ یہ ہے کہ: "**بابٌ کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ ﷺ**" پڑھا جائے یعنی تنوین کے ساتھ اس صورت میں یہ بابٌ خبر ہوگی مبتداء محذوف کی یعنی "**ھذا باب**" اور "**کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ ﷺ**" یہ باب سے بدل ہوگا کہ یہ ایک باب ہے جس میں یہ بیان کرنا مقصود ہے "**کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ ﷺ**".

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس کو بغیر تنوین کے پڑھا جائے یعنی "**بابُ کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ ﷺ**" تو اس صورت میں لفظ باب یہ مضاف ہوگا آگے "**کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ ﷺ**" کی طرف۔ اور اگر چہ "**کیف**" کا لفظ صدارت کلام چاہتا ہے جیسا کہ علم نحو میں مذکور ہے، لیکن اس صورت میں مضاف الیہ ہو کر یہ مابعد کے اعتبار سے صدر کلام ہے اس واسطے پورے جملے کو مضاف الیہ قرار دیدیا گیا۔

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ اس کو صرف باب یعنی ساکن پڑھا جائے اور یہ سکون شمار کرنے کے انداز میں ہوگا۔

اہلِ عرب کے ہاں قاعدہ یہ ہے کہ اگر کچھ چیزیں شمار کی جاتی ہیں تو وہ اس کو ساکن پڑھ پڑھ کر شمار کرتے ہیں جیسے واحد، اثنان، وغیرہ لہٰذا اس طرح شمار کرنے کے انداز میں اس کو پڑھا جائے تو "باب" محض سکون کے ساتھ پڑھ سکتے ہیں۔

لہٰذا صحیح بخاری شریف میں جہاں پر بھی باب آئیں گے ان میں سے اکثر و بیشتر جگہوں میں تینوں مذکورہ بالا طریقوں سے پڑھ سکتے ہیں، لیکن زیادہ بہتر طریقہ یہ ہے کہ "باب" کے بعد اگر پورا جملہ آ رہا ہے جیسا کہ یہاں پر ہے کہ "**باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ ﷺ**" تو اس صورت میں باب کو تنوین کے ساتھ پڑھا جائے۔

اور اگر بعد میں پورا جملہ تامہ نہیں آ رہا بلکہ مرکب ناقص آ رہا ہے تو ایسی صورت میں باب کو بغیر تنوین کے مضاف کی صورت میں پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔ جیسے "**بابُ السمر باللیل**" اگر چہ یہاں "**بابٌ السمر باللیل**" پڑھ سکتے ہیں، لیکن "**بابُ السمر باللیل**" پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔[1]

---

[1] یجوز فیہ وفی نظائرہ أوجہ ثلاثۃ أحدھا رفعہ مع التنوین والثانی رفعہ بلاتنوین علی الاضافۃ وعلی التقدیرین ہو خبر ومبتداء محذوف أی ھذا باب والثالث باب علی سبیل التعداد للابواب بصورۃ الوقف فلا اعراب لہ ، کذا فی الکواکب الدراری فی شرح صحیح البخاری المعروف شرح الکرمانی ، ج: ۱ ص: ۱۳ .

امام بخاریؒ کا دیگر مصنفین سے جداگانہ انداز

امام بخاری رحمہ اللہ نے باب کا جو ترجمہ قائم فرمایا ہے وہ ہے۔ **"کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ ﷺ"** یعنی رسول اللہ ﷺ پر وحی کا آغاز کس طرح ہوا۔

اس معاملے میں بھی امام بخاری رحمہ اللہ نے دوسرے مصنفین سے ایک امتیاز رکھا ہے کہ اپنی کتاب کو **"بدء الوحی"** سے شروع فرمایا جبکہ عام طور سے مصنفین یا تو **"کتاب الایمان"** سے شروع فرماتے ہیں یا **"کتاب الطھارۃ"** سے، ہر ایک کا اپنا اپنا انداز اور اس کی وجہ ہے مثلاً جنہوں نے **"کتاب الایمان"** سے شروع کیا انہوں نے یہ بات پیش نظر رکھی کہ انسان کے ذمہ سب سے پہلے ایمان کا فریضہ عائد ہوتا ہے یعنی یہ کہ وہ ایمان لائے، لہٰذا ایمان سے شروع کرنا چاہئے۔

اور جن حضرات نے **"کتاب الطھارۃ"** سے آغاز کیا انہوں نے یہ پیش نظر رکھا کہ ایمان لانے کے بعد سب سے پہلا عمل جو انسان کے ذمہ واجب ہوتا ہے وہ طہارت ہے، لہٰذا انہوں نے طہارۃ سے شروع کیا۔

ابن ماجہؒ نے کتاب السنۃ سے شروع کیا، انہوں نے یہ بات پیش نظر رکھی کہ جتنے بھی احکام آرہے ہیں ان احکام کا ماٰخذ ومنبع نبی کریم ﷺ کی سنت ہے، لہٰذا جب تک سنت کا اثبات نہ ہوگا اس وقت تک کچھ بھی پتہ نہ چلے گا۔ اس لئے انہوں نے سنت سے شروع کیا۔[۲]

امام بخاری رحمہ اللہ نے ان سب سے جداگانہ ایک نرالا طریقہ اختیار کیا اور وحی سے آغاز فرمایا، کیونکہ جو کچھ بھی احکام وتعلیمات آرہی ہیں ان سب کا سرچشمہ وحی الٰہی ہے۔ لہٰذا جب تک وحی کا اثبات نہیں ہوگا اس وقت تک آگے کے احکام ثابت نہیں ہوں گے۔ اور اگر غور کیا جائے تو یہ نکتہ سب سے زیادہ لطیف اور ممتاز ہے۔[۳]

وحی کی حقیقت

وحی کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ ﷻ نے وحی کو علم کا ایک قطعی اور یقینی ذریعہ بنایا۔ اس کی مختصر سی تفصیل یہ

---

[۲] باب اتباع الخ وهذا احسن بالترتيب حيث بدأ بابواب اتباع السنة اشارة الى ان المصنف فى جمع السنن امر لا بد منه و تنبيها للطالب على ان الاخذ بهذه السنن من الواجبات الدينية ثم عقب هذه الابواب ابواب العقائد من الايمان الخ بانجاح الحاجة، ص: ۲.

[۳] ولعمرى أن المصنف (رحمه الله تعالى) أبدع فى بدء كتابه، فصدره بالوحى على خلاف دأب المصنفين رحمهم الله تعالى إشارة إلى أن اول معاملة العبد مع ربه إنما تقوم بالوحى، ثم الإيمان، ثم بالعلم، ثم بسائر الاعمال، كما قال تعالى ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان الخ (فيض البارى، ج: ۱ ص: ۳.

ہے کہ جب اللہ ﷻ نے انسان کو پیدا فرمایا تو انسان کو اس دنیا میں زندگی گزارنے کے لئے علم کی ضرورت تھی، بغیر علم کے انسان اس دنیا میں زندگی نہیں گزار سکتا تھا اور علم اس بات کا کہ وہ کس طرح زندہ رہے، کیا کھائے کیا پیئے، زندگی کس طرح گذارے، دوسرے کے ساتھ معاملات کس طرح کرے؟ یہ ساری باتیں علم پر موقوف ہیں، اس علم کو عطا کرنے کے لئے اللہ ﷻ نے انسان کو مختلف ذرائع اور وسائل عطا فرمائے۔

ذرائع حصولِ علم

حواس خمسہ اور اس کا دائرہ کار

اللہ ﷻ نے پہلا ذریعہ علم کے حصول کا جو انسان کو عطا فرمایا وہ اس کے حواس خمسہ ہیں یعنی آنکھ: دیکھنے کے لئے، کان: سننے کے لئے، زبان: چکھنے کے لئے، ہاتھ: چھونے کے لئے اور ناک: سونگھنے کے لئے۔ یہ چیزیں اللہ ﷻ نے عطا فرمائیں تاکہ ان کے ذریعہ علم حاصل کیا جا سکے۔

ہم بہت سی چیزیں آنکھ سے دیکھ کر، بہت سی کان سے سن کر، بہت سی ہاتھ سے چھو کر اور بہت سی چیزیں زبان سے چکھ کر معلوم کرتے ہیں۔ اللہ ﷻ نے یہ سارے حواس ہمیں عطا فرمائے، لیکن ان میں سے ہر ایک حاسہ کا علم عطا کرنے کے لئے ایک حد اور اس کا ایک دائرۂ کار مقرر فرمایا، جس دائرہ کے اندر وہ کام کرتا ہے اس سے باہر وہ کام نہیں کر سکتا، مثلاً آنکھ دیکھ سکتی ہے سن نہیں سکتی، کان سن سکتا ہے دیکھ نہیں سکتا، زبان چکھ سکتی ہے لیکن دیکھنے اور سننے کی صلاحیت سے محروم ہے۔ تو یہ سب کاموں کو سرانجام دینے کے لئے اس کے دائرے ہیں، اب اگر کوئی شخص ان ذرائع علم میں سے کسی علم کو دوسرے کی جگہ استعمال کرنا چاہے تو وہ احمق ہوگا اور اس سے کوئی فائدہ حاصل نہیں کر سکے گا۔ مثلاً کوئی شخص یہ چاہے کہ میں آنکھ بند کر لوں اور کان سے دیکھوں تو یہ ممکن نہیں، اس کا یہ مطلب نہیں کہ کان بیکار چیز ہے بلکہ کان کارآمد ہے لیکن اس وقت ہے جب اس کو اپنے دائرے میں استعمال کیا جائے اور اگر اس کو دوسرے دائرے میں استعمال کیا جائے گا تو وہ کام نہیں کرے گا، اس واسطے کہ اس کی حد سے آگے اس کو استعمال کرنے کی کوشش کی جارہی ہے جو اس کی صلاحیت سے ماوراء ہے۔

عقل

تمام حواس خمسہ کی ایک حد ہے، اور اس حد سے گزرنے کے بعد ایک مرحلہ ایسا بھی آتا ہے کہ جہاں پر ان میں سے کوئی بھی چیز کام نہیں دیتی، اس موقع پر اللہ ﷻ نے ایک دوسرا ذریعہ علم انسان کو عطا فرمایا جس کا نام عقل ہے کہ جن چیزوں کا انسان اپنے حواس خمسہ سے ادراک نہیں کر سکتا تو اس کو اللہ ﷻ نے عقل عطا فرمائی کہ

اس سے کسی چیز کا ادراک کر سکے، اس کے یہ معنی نہیں کہ حواس خمسہ بیکار ہیں بلکہ کارآمد ہیں، لیکن اس وقت جبکہ ان کو اپنے دائرہ میں استعمال کیا جائے، اس سے آگے وہ انسان کو علم عطا کرنے سے قاصر ہیں۔

اللہ ﷻ نے اس دائرہ کے بعد آگے کے لئے عقل کا دائرہ عطا فرمایا مثلاً اگر مائیکروفون کسی کے سامنے ہو تو وہ اس کو دیکھ کر یہ معلوم کرلے گا کہ یہ کالے رنگ کا ہے یا کسی اور رنگ کا اور یہ آنکھ سے دیکھ کر معلوم کر لیتا ہے اور ہاتھ سے چھو کر یہ معلوم کرے گا کہ یہ ایک سخت چیز ہے یہ دو باتیں تو حواس بتا دیتی ہیں لیکن یہ بنا کیسے؟ یہ بات نہ آنکھ سے دیکھ کر بتائی جا سکتی ہے اور نہ ہاتھ سے چھو کر بتائی جا سکتی ہے بلکہ اس موقع پر عقل رہنمائی کرتی ہے کہ یہ ایک بڑی خاص طریقہ سے بنی ہوئی چیز ہے اور بڑی جزرسی کے ساتھ اس کو بنایا گیا ہے یہ خود بخود وجود میں نہیں آ سکتی بلکہ کوئی کاریگر ہے جو اس کو بنانے والا ہے، اس نے اپنی مہارت وحذاقت اور صلاحیت وقابلیت کو استعمال کر کے یہ چیز بنائی ہے تو یہ چیز عقل بتاتی ہے نہ کہ حواس۔

لیکن حواس ہوں یا عقل دونوں کی پرواز محدود ہے یعنی ایک حد تک محدود ہے لامحدود نہیں ہے۔ مثال کے طور پر آج ساری دنیا میں یہ مفروضہ ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرلیا گیا ہے کہ زمین حرکت کر رہی ہے اور حرکت اس طرح کر رہی ہے جیسا کہ گیند حرکت کرتی ہے۔ لیکن کیا یہ بات آنکھ سے دیکھ کر نظر آ سکتی ہے؟ ہر وقت زمین حرکت میں ہے لیکن آنکھ دھوکہ دے رہی ہے، ظاہر یہ کر رہی ہے کہ ساکن ہے۔ اب یہ بات کہاں سے معلوم ہوگی، ہاتھ سے چھو کر نہیں، کان سے سن کر نہیں، زبان سے چکھ کر نہیں بلکہ عقل کے استعمال سے یعنی جب عقل کو استعمال کیا گیا اور دوسرے مشاہدات کو اس عقل پر منطبق کیا گیا تو اس کے نتیجے میں یہ بات سامنے آئی کہ زمین حرکت کر رہی ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ مشاہدات یا حواس خمسہ کی رہنمائی یہ ایک تو لامحدود نہیں اور قطعی بھی نہیں کیونکہ دھوکہ ہو جاتا ہے۔

آنکھ کے دھوکہ کی ایک مثال پہلے گزری اب ایک مثال اور لیجئے۔ آپ ایک ٹرین میں بیٹھے ہوں اور ٹرین کسی اسٹیشن پر کھڑی ہو اور دوسری ٹرین وہاں قریب سے چلنی شروع ہو جائے تو ایسا لگتا ہے کہ ہماری ٹرین چل رہی ہے، لیکن حقیقت میں وہ چل نہیں رہی ہوتی تو یہ دھوکہ آنکھ کے ذریعہ آپ کو ہو جاتا ہے۔ اسی طرح کان کو بھی دھوکہ ہو جاتا ہے بعض اوقات ایسی آوازیں کان میں آنی شروع ہو جاتی ہیں جو کوئی حقیقت نہیں رکھتیں۔ اسی طرح زبان بھی دھوکہ کھا جاتی ہے ذائقہ خراب ہو جائے تو میٹھی چیز بھی کڑوی معلوم ہوتی ہے۔

ان امثلہ سے معلوم ہوا کہ تمام حواس اگرچہ علم تو دے رہے ہیں مگر ان کا دائرہ تعلیم محدود ہے، اور وہ قطعی علم بھی نہیں بلکہ کہیں نہ کہیں اس میں غلطی اور خطا کا احتمال رہتا ہے۔

عقل کا بھی یہی معاملہ ہے کہ عقل کی پرواز بھی محدود ہے اور دوسری طرف اس کا دیا ہوا علم بھی قطعی

نہیں۔ قطعی نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ آج تک جب سے انسان نے سوچنا شروع کیا تو بڑے بڑے فلاسفر وحکماء وجود میں آئے اور انہوں نے اپنی عقل کے ذریعہ مختلف قسم کے فلسفے پیش کئے اور ہر ایک نے اپنے فلسفے کی بنیاد عقل پر رکھی اور وہ فلسفے آپس میں متضاد بھی ہیں تو اگر عقل سے علم قطعی حاصل ہوتا تو متضاد فلسفے وجود میں نہ آتے، معلوم ہوا کہ عقل کی پرواز بھی لامحدود نہیں اور قطعی بھی نہیں، لہٰذا اس کے اندر غلطی اور بھول چوک کا احتمال ہے۔

عقل کی انتہا وحی الٰہی کی ابتداء ہے

اللہ ﷻ نے حواس خمسہ اور عقل یہ دونوں ذریعے حصول علم کے لئے انسان کو عطا فرمائے لیکن ایک تو یہ محدود ہیں اور دوسری طرف ان میں خطا کا بھی احتمال ہے۔ لہٰذا ایک تیسرا ذریعۂ علم اللہ ﷻ نے انسان کو عطا فرمایا کہ ایک خاصیت جس کی یہ ہے کہ وہ اس جگہ سے شروع ہوتا ہے جہاں سے عقل ختم ہوتی ہے، اور دوسری اس کی خاصیت یہ ہے کہ اس میں خطا کا احتمال نہیں، اور وہ ہے وحی الٰہی۔ وحی الٰہی شروع ہی وہاں سے ہوتی ہے جہاں سے عقل کی پرواز ختم ہو رہی ہوتی ہے، اگر اس چیز کا ادراک تنہا عقل کے ذریعہ ممکن ہوتا تو اس کے لئے وحی الٰہی کی حاجت ہی نہ ہوتی یہاں پر دو باتیں سمجھ لیں۔

پہلی بات یہ کہ آج کل ہمارے زمانے میں بعض تعلیم یافتہ لوگوں کے دماغ میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن وسنت میں سائنس اور ٹیکنالوجی کے فارمولے نہیں بیان کئے گئے کہ ایٹم بم کیسے بنایا جائے اور ہائیڈروجن بم کیسے بنایا جائے؟ اگر یہ بیان ہو جاتے تو ہم بڑے فخر کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کرتے کہ دیکھو ہمارے قرآن وحدیث نے یہ سائنس کی اتنی بڑی ٹیکنیک بیان کی ہے جو دوسرے لوگوں نے بیان نہیں کی۔

حقیقت حال یہ ہے کہ قرآن وسنت نے اس لئے بیان نہیں کی کہ یہ سارے فارمولے اور ساری ٹیکنیک انسان کے حواس وعقل کے دائرے کی چیز ہے۔ اللہ ﷻ نے اس کو انسان کے اپنے حواس اور عقل کے اوپر چھوڑ دیا کہ وہ اپنی محنت اور کاوش سے اس کے اندر جتنا چاہے ترقی کر لے، قرآن تو وہاں آئے گا جہاں عقل کی پرواز ختم ہو جاتی ہے یا جن چیزوں کا ادراک تنہا عقل سے نہیں ہو سکتا، وہاں قرآن وسنت کے ذریعے رہنمائی ہوتی ہے۔ اس لئے قرآن وسنت ان چیزوں سے تعرض نہیں کرتے الا یہ کہ ضمناً وتبعاً ان چیزوں کا ذکر آجائے تو دوسری بات ہے لیکن مقصود ان سے تعرض نہیں کرتے۔

دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ جہاں وحی الٰہی کے ذریعے کوئی واضح حکم آجائے اور کوئی شخص اس کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے کی کوشش کرے کہ میں پہلے یہ سمجھوں کہ یہ حکم کیوں ہے؟ اور پھر اس کے اوپر عمل کروں گا تو یہ جہالت کی بات ہے۔ اس لئے کہ اگر تنہا عقل سے اس کا ادراک ممکن ہوتا تو وحی الٰہی کی حاجت ہی نہ ہوتی۔ وحی تو آئی ہی اسی لئے ہے کہ تنہا تمہاری عقل سے کام نہیں چل رہا تھا۔ لہٰذا ضروری نہیں کہ ہر حکم شرعی کی حکمت ومصلحت

انسان پر واضح ہو جائے۔

احکام شرعیہ کی مصلحتوں وحکمتوں کا پوچھنا

آج کل ایک فیشن چل نکلا ہے کہ احکام شرعیہ کی حکمتوں اور مصلحتوں کو پوچھنا، اور صرف پوچھنا ہی نہیں بلکہ اپنی اطاعت کو اس حکمت و مصلحت کے تابع بنانا کہ اگر حکمت ہماری سمجھ میں آئے گی تو عمل کریں گے ورنہ نہیں کریں گے مثلاً سود حرام ہے۔ تو آج کہنے والے کہتے ہیں کہ پہلے بتاؤ یہ کیوں حرام ہے؟ اس کا فائدہ کیا ہے؟ حرمت کی مصلحت کیا ہے؟ پھر ہم اس حکم پر عمل کریں گے۔ یہ حماقت کی بات ہے۔

اس واسطے کہ اگر اس کی حرمت تنہا عقل کے ذریعہ قابل ادراک ہوتی تو اللہ ﷻ کو اس کے لئے وحی نازل کرنے کی ضرورت ہی نہیں تھی اس لئے جب کہنے والوں نے کہا تھا کہ ﴿انما البیع مثل الربا﴾ تو اس کے جواب میں اللہ ﷻ نے حکمت اور مصلحت بیان نہیں فرمائی بلکہ فرمایا ﴿واحل اللہ البیع و حرم الربا﴾۔

وحی الٰہی میں کیوں کا سوال نہیں

اللہ ﷻ کے ہر حکم میں مصلحت وحکمت ضرور ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ وہ انسان کی سمجھ میں بھی آ جائے، ہاں بعض مرتبہ سمجھ میں آ جاتی ہے اور بعض مرتبہ نہیں آتی۔ لہٰذا کیوں کا سوال وحی الٰہی میں نہیں۔

چنانچہ صحابہ کرام ﷺ کے حالات میں پورا ذخیرۂ احادیث پڑھ جایئے کہ صحابہ کرام ﷺ نے رسول کریم ﷺ سے بہت سے سوالات کئے کہ یا رسول اللہ کیا جائز ہے؟ کیا ناجائز ہے؟ کیا حلال ہے؟ اور کیا حرام ہے؟ لیکن کیوں کا سوال کہیں بھی نہیں ملے گا کہ کسی صحابی نے حضور ﷺ سے یہ پوچھا ہو کہ یہ کیوں حرام ہے؟ اور کیوں فرض ہے؟ اس واسطے کہ وہ جانتے تھے کہ ''کیوں'' وحی الٰہی کے اندر کوئی موقع نہیں دیتا، یہاں تو سر جھکانے والی بات ہے۔

لہٰذا وحی الٰہی درحقیقت حواس خمسہ اور عقل کے بعد سب سے اعلیٰ ذریعۂ علم ہے کہ جو انسان کو قطعی علم عطا کرتا ہے، اس کے اندر غلطی کا کوئی احتمال نہیں۔ **''لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ و لا من خلفہ''** وہ بالکل غلطی سے مبرا ہے، کیونکہ اللہ ﷻ کی طرف سے ہے اور لانے والا (جبرئیل علیہ السلام) اس کو امانت کے ساتھ لا رہا ہے اور ایک امین (رسول اللہ ﷺ) تک (انسانوں کے لئے) پہنچا رہا ہے اس واسطے اس کے اندر کسی غلطی اور خطا کا احتمال نہیں۔

کیونکہ مکمل شریعت، کامل دین اور سارے احکام اس وحی پر مبنی ہیں، لہٰذا امام بخاری رحمہ اللہ نے وحی کے بیان سے آغاز فرمایا۔

وحی نقطۂ آغاز ہے

اس باب کو مقدم کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وحی ہی درحقیقت تمام شرائع وملل کا نقطۂ آغاز ہے اور یہیں سے ہدایت ورہنمائی انسان کو حاصل ہوتی ہے یعنی دین اور شریعت کی رہنمائی وحی کے ذریعے ہی حاصل ہوتی ہے، لہٰذا اس واسطے امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب کو سب سے مقدم فرمایا۔ امام بخاریؒ نے جس انداز سے باب قائم فرمایا وہ ہے **"کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ ﷺ"**

لفظ بدء کی تحقیق

بدء کے لفظ میں دو نسخے ہیں

پہلا نسخہ: "کیف کان بدو الوحی"۔ "بُدُوّ" یا "بَدْوٌ" یہ دونوں "بدا۔ یبدو" کے مصدر ہیں جس کے معنی ظاہر ہونے کے ہوتے ہیں۔ اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ "رسول اللہ ﷺ کی طرف وحی کا ظہور کیسے ہوا" اگر اس نسخہ کو لیا جائے تو امام بخاریؒ نے جتنی حدیثیں اس باب کے تحت ذکر کی ہیں تو پھر ان میں سے کسی حدیث پر کوئی اعتراض نہیں ہوتا کیونکہ تمام احادیث براہ راست ظہور وحی سے مطابقت رکھتی ہیں لیکن یہ نسخہ شاذ ہے۔

دوسرا نسخہ: زیادہ تر راویوں نے جو لفظ اختیار کیا ہے وہ بدء الوحی یعنی ہمزہ کے ساتھ ہے اور بدء کے معنی ہوتے ہیں آغاز یعنی ابتداء، اس صورت میں ترجمۃ الباب یہ ہوگا کہ "وحی کی ابتداء رسول اللہ ﷺ پر کیسے ہوئی؟"

اشکال

دوسرے نسخہ کے معنی پر عمل کرنے سے یہ اشکال ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس بات کے تحت چھ حدیثیں ذکر فرمائی ہیں اور ان چھ احادیث میں سے سوائے تیسری حدیث کے اور کوئی حدیث بھی ابتداء حدیث سے متعلق نہیں۔ صرف تیسری حدیث ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ وحی کی ابتداء کیسے ہوئی، باقی جتنی بھی احادیث ہیں ان میں کہیں بھی ابتداء کا ذکر نہیں ہے بلکہ دوسرے حالات مذکور ہیں، لہٰذا اس نسخہ کے مطابق کم سے کم پانچ حدیثیں ترجمۃ الباب سے مطابقت رکھتی نظر نہیں آتیں، کیونکہ ان میں آغاز کا بیان نہیں ہے۔

اشکال کا جواب

مندرجہ بالا اشکال کے جواب میں شراح حدیث نے بڑی لمبی چوڑی بحثیں کی ہیں اور بڑے پرتکلف قسم

کے جوابات دینے کی کوشش کی ہے اور کسی طرح کھینچ تان کر اس کو منطبق کرنے کی کوشش کی ہے۔
لیکن میری نظر میں پر تکلف جوابات کے بجائے دو باتیں زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہیں۔

پہلی توجیہ

پہلی بات وہ ہے جو حضرت شیخ علامہ محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے ''فیض الباری'' میں بیان فرمائی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا طریقہ کار یہ ہے کہ جب وہ ''بدء'' کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس میں صرف نقطۂ آغاز ہی مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس کے مابعد کے حالات اور تمام کیفیات بھی اس میں شامل ہوتی ہیں۔

مثلاً امام بخاری رحمہ اللہ نے آگے ایک باب قائم کیا ہے **"باب بدء الأذان"** اور اس میں جو حدیثیں لائے ہیں وہ صرف اذان کے ابتداء کی نہیں بلکہ اذان کی جملہ کیفیات اس میں مذکور ہیں، اس واسطے بدء کے لفظ کا اطلاق ان کی نظر میں بالکل نقطۂ آغاز پر نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ اس کی کیفیات بھی اس میں شامل ہیں۔

اسی مذکورہ بات کو دوسرے اسلوب سے یوں تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ ایک ابتداء حقیقی ہوتی ہے اور ایک ابتداء اضافی اور بدء کا اطلاق ابتداء حقیقی وابتداء اضافی دونوں پر ہوتا ہے۔ تو ابتداء حقیقی تو وہ نقطۂ آغاز ہے کہ پہلی بار کوئی کام شروع ہو، لیکن ابتداء اضافی کا لفظ صرف اس پر اطلاق نہیں کیا جاتا بلکہ کچھ دیر تک کا وقفہ اس میں شامل ہوتا ہے۔

مثلاً سبق کے دوران اُستاد طلبہ سے کہتا ہے کہ سبق کے شروع میں ہم نے آپ کو یہ بات بتائی تھی تو اس کا مطلب ہوتا ہے سبق کا شروع وابتدائی حصہ، اس میں ضروری نہیں کہ ابتدائی نقطہ ہی ہو بلکہ اس کے بعد والے حالات بھی اس میں شامل ہوتے ہیں، لہٰذا یہاں بھی امام بخاریؒ کا مقصود صرف غارِ حرا کا واقعہ بیان کرنا نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ جو ابتدائی حالات وکیفیات گزری ہیں وہ بھی بیان کرنا مقصود ہیں۔ جس میں حضور ﷺ پر نازل ہونے والی وحی کی کیفیت بھی ہے اور جب وحی نازل ہوئی تو لوگوں نے کیسے مخالفت کی وغیرہ وغیرہ، یہ سب باتیں مقصود ہیں اور ان کے مجموعے پر بدء الوحی کے لفظ کا اطلاق کیا۔[۴]

دوسری توجیہ

یہ توجیہہ زیادہ قرینِ قیاس ہے کہ لفظ "بدء" سے یہاں یہ مراد ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد فترۃِ وحی کا زمانہ آ گیا تھا یعنی وحی منقطع ہوگئی تھی، کیونکہ عیسیٰ علیہ السلام کے بعد کوئی پیغمبر نہیں آیا اس لئے کوئی وحی نازل نہیں ہوئی۔

تو ''بدء الوحی'' سے مراد ہے ''فترۃ کے بعد سے وحی کے سلسلے کا آغاز ہونا'' یعنی انقطاع کے بعد شروع ہونا،

---

۴ فیض الباری، ج:۱، ص:۲۔

اور انقطاع کے بعد رسول اللہ ﷺ پر شروع ہوئی تو حضور اقدس ﷺ پر جتنی بھی وحی نازل ہوئیں وہ بدء الوحی کے تحت داخل ہیں، کیونکہ فترۃ کے بعد یہاں سے دوبارہ از سر نو آغاز ہوا تو بدء الوحی سے مراد محض غار حرا کا وہ واقعہ نہیں ہے بلکہ بدء الوحی سے فترۃ کے بعد وحی کے از سر نو شروع کا ذکر مقصود ہے۔ لہٰذا اس میں تمام متعلقہ حالات و کیفیات داخل ہوں گی۔

قول اللہ کا اعراب

باب کیف کان بدؤ الوحی الی رسول اللہ ﷺ و قول اللہ عزوجل.

اب اگر یہاں باب کو تنوین کے ساتھ پڑھیں گے یعنی " **بابٌ** " تو آگے " **قولُ اللّٰہ عز و جل** " پڑھیں گے اور اگر باب کو اضافت کے ساتھ پڑھیں گے یعنی " **بابُ کیف کان** " تو پھر یہاں قول کو پڑھیں گے " **وقولِ اللہ عزوجل** ".

مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں یہ " **کیف کان** " کا معطوف ہوگا، لہٰذا اگر " **کیف کان** " ۔ " **بابٌ** " سے بدل ہے تو یہ مرفوع کی حالت رفعی میں ہے، لہٰذا اس کا جو معطوف ہے یعنی قول وہ بھی حالت رفعی میں ہوگا اور اگر " **باب کیف کان** " کے ذریعہ اس کو اضافت کی گئی ہے تو " **کیف کان** " محل اضافت میں ہے، لہٰذا محل جر ہے تو معطوف بھی مجرور ہوگا " **وقولِ اللہ عزوجل** ".

" **اِنَّآ اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ کَمَآ اَوْحَیْنَآ اِلٰی نُوْحٍ وَّالنَّبِیّٖنَ مِنْ بَعْدِہٖ** ".

کہ " اے نبی ﷺ ہم نے آپ پر وحی نازل فرمائی جیسے کہ ہم نے نوح علیہ السلام پر اور ان کے بعد آنے والے انبیاء پر نازل فرمائی تھی۔

یہ آیت گویا ترجمۃ الباب کا ایک حصہ ہے اگر آیت کریمہ کو ترجمۃ الباب کی دو مستقل باتیں قرار دیا جائے۔

ایک تو یہ ہے بدء الوحی اور دوسرا ہے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا بیان کہ:

" **اِنَّآ اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ کَمَآ اَوْحَیْنَآ اِلٰی نُوْحٍ وَّالنَّبِیّٖنَ مِنْ بَعْدِہٖ** ".

ماقبل کے اشکال کا ایک تیسرا جواب

ماقبل میں جو اشکال بدء کی تشریح میں گزرا تھا اس کے دو جوابات یا دو توجیہات جو زیادہ قرین قیاس تھیں ذکر کی گئیں۔

یہاں سے اس کا ایک تیسرا جواب بھی ملتا ہے وہ یہ کہ تیسری حدیث بدء الوحی سے متعلق ہے اور باقی احادیث آیت " **اِنَّآ اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ کَمَآ اَوْحَیْنَآ اِلٰی نُوْحٍ وَّالنَّبِیّٖنَ مِنْ بَعْدِہٖ** " کی تشریح کے طور پر آئی ہیں۔

یہ بات بھی بے تکلف ہے کہ ترجمہ کے دو جزء تھے ایک جزء تیسری حدیث سے ثابت ہو رہا ہے اور باقی اجزاء اس آیت سے متعلق ہیں۔

آیت کا مقصد بیان

مذکورہ بالا آیت کو امام بخاری رحمہ اللہ نے اس لئے بیان کیا کہ اس آیت میں براہ راست نبی کریم ﷺ پر وحی کے نزول کا ذکر ہے اور اس میں آپ ﷺ کی طرف نازل ہونے والی وحی کو حضرت نوح علیہ السلام پر نازل ہونے والی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

آیت کا شان نزول

آیت کا شان نزول یہ ہے کہ بعض لوگوں نے اعتراض کیا تھا کہ یہ قرآن ایک ساتھ نازل کیوں نہیں کیا گیا، جس طرح کہ موسیٰ علیہ السلام کو توراۃ ایک ساتھ یعنی اکٹھی دی گئی تھی؟

اس اعتراض کے جواب میں متعدد آیات آئی ہیں۔ ان میں سے ایک آیت یہ بھی ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے آپ کی طرف وحی اس طرح کی جیسا کہ نوح علیہ السلام اور دوسرے انبیاء کی طرف کی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ وحی کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اکٹھی ہی ساری ایک مرتبہ دیدی جائے جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام کو دیدی گئی تھی بلکہ مختلف انبیاء کرام کے ساتھ مختلف طریقے کا راستعمال کئے گئے۔

لٰہذا یہ وحی کوئی نرالی چیز نہیں ہے بلکہ جس طرح پہلے انبیاء کرام پر نازل کی گئی تھی اسی طرح آپ ﷺ کی طرف بھی نازل کی گئی۔

آیت میں حضرت نوح علیہ السلام کے ذکر کو خاص کرنے کی وجہ

سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیت کریمہ میں خاص طور سے نوح علیہ السلام ہی کا ذکر کیوں کیا گیا؟ حالانکہ نوح علیہ السلام سے پہلے بھی ایسے پیغمبر تھے کہ جن پر وحی آئی تھی مثلاً حضرت آدم علیہ السلام، حضرت شیث علیہ السلام، حضرت ادریس علیہ السلام وحضرت الیاس علیہ السلام پھر خاص طور سے حضرت نوح علیہ السلام کا ذکر ہی کیوں ہے؟

اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ نوح علیہ السلام پہلے تشریعی نبی تھے۔ یعنی نوح علیہ السلام سے پہلے جو انبیاء کرامؑ آئے ہیں ان کے اوپر زیادہ جو وحی آئی ہے وہ تکوینیات سے متعلق تھی یعنی زراعت کیسے کی جائے، کاشتکاری کیسے کی جائے، کونسی چیز کی کیا خاصیت ہوتی ہے وغیرہ وغیرہ۔

دنیا کے معاش کے معاملات اس کے ذریعہ بتائے گئے لیکن نوح علیہ السلام پہلے پیغمبر ہیں جن پر تشریعی احکام

نازل ہوئے، پہلے اگر کوئی تشریعی احکام آئے بھی تو وہ اکا دکا تھے زیادہ تر تکوینیات سے متعلق چیزیں تھیں، جبکہ نوح علیہ السلام پر باقاعدہ شریعت نازل ہوئی اس واسطے ان کا ذکر خاص طور پر کیا گیا۔[۵]

"حدثنا الحمیدی".

تعارف حمیدی

یہ حدیث امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنے استاد حمیدی سے روایت کی ہے۔ امام حمیدیؒ امام بخاریؒ کے بہت ہی معروف اساتذہ میں سے ہیں اور حمید کی طرف منسوب ہیں کہ ان کے جد امجد کا نام حمید تھا اور قبیلہ بنو اسد سے ان کا تعلق تھا جو حضرت خدیجۃ الکبری رضی اللہ عنہا کا قبیلہ تھا، لہٰذا یہ قریشی ہیں اور امام شافعیؒ کے ہم عصر ہیں کہ ان کے ساتھ بہت کثرت سے رہے ہیں۔ ان کی حدیث کی کتاب مسند حمیدی ہے جو چھپ چکی ہے جس میں انہوں نے صحابہ کرام کی ترتیب سے اپنی روایات جمع کی ہیں۔[۶]

حمیدی کی روایت کو مقدم کرنے کی وجہ

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مقام پر یہ نکتہ لکھا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے سب سے پہلی حدیث امام حمیدیؒ سے ذکر کی ہے وہ اس لئے کہ حمیدی اولاً قریشی ہیں اور قریشی ہونے کی وجہ سے کتاب کے شروع میں قریشی کی حدیث ذکر کی، کیونکہ **"الائمة من قریش"** یعنی قریش کے ساتھ امارت لگی ہوئی ہے۔ اور حمیدی (کیونکہ مکی بھی ہیں کہ) مکہ مکرمہ کے باشندے ہیں اور ابتداء وحی مکہ مکرمہ میں ہی نازل ہوئی تھی، لہٰذا حدیث بھی مکی کی سب سے پہلے لے کر آئے، حالانکہ یہ حدیث امام بخاریؒ نے دوسرے اساتذہ سے بھی سنی ہے اور اس کو دوسری جگہ پر روایت بھی کیا ہے۔[۷]

"حدثنا سفیان".

یہاں سفیان سے مراد سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ ہیں[۸]۔ سفیان بن عیینہ اور سفیان ثوری[۹] دونوں ایک ہی زمانے کے بزرگ ہیں اور دونوں کوفہ کے ہیں، دونوں محدث ہیں اور دونوں کے اساتذہ و تلامذہ بھی

---

۵ دیکھئے: فیض الباری، ج:۱، ص:۳.

۶ هو أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى منسوب الى حميد بن اسامه بطن من بنى اسد بن عبد العزى بن قصى رهط خديجة كذا فى الفتح، ج:۱، ص:۱۱.

۷ فتح البارى، ج:۱ ص:۱۰

۸ توفى ۱۹۸ھ كذا فى العمدة، ج:۱ ص:۱۷.

۹ توفى ۱۶۱ھ كذا فى خلاصة الخزرجى، ص:۱۴۵، وهو مكى و مولده كوفه كذا فى الفتح، ص:۱۲

ایک جیسے ہیں، لہٰذا جس وقت سفیان تنہا لکھا ہوتا ہے تو یہ پتہ چلانا مشکل ہوجاتا ہے کہ یہاں پر سفیان ثوری مراد ہیں یا سفیان بن عیینہ، لیکن دوسری روایتوں سے پتہ چلتا ہے کہ یہاں مراد سفیان بن عیینہؒ ہیں۔

مذکورہ بالا حدیث میں تین تابعی ایک دوسرے سے روایت کررہے ہیں یعنی سفیان بن عیینہ تو تبع تابعی ہیں جبکہ یحییٰ بن سعید انصاری، محمد بن ابراہیم اور علقمہ بن وقاص یہ تینوں تابعی ہیں۔

اس سند میں روایت کے جتنے بھی طریقے ہیں وہ تقریباً سب موجود ہیں جیسے "حدثنا" شروع میں ہے اور پھر یحییٰ بن سعید کے بعد "أخبرني" ہے اور اس کے بعد "أنه سمع ، سمعت فلانا يقول" یہ بھی ایک طریقہ ہوتا ہے، اور حدثنا و اخبرنا یہ بھی ایک طریقہ ہوتا ہے، تو یہ تینوں طریقے اس روایت میں موجود ہیں۔

۱ ۔ حدثنا الحميدي قال: حدثنا سفيان ، عن يحيى بن سعيد الأنصاري قال: أخبرني محمدبن ابراهيم التيمي أنه سمع علقمة بن وقاص الليثي يقول: سمعت عمربن الخطاب ﷺ على المنبر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل أمرئ ما نوى ،فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى إمرأة ينكحها فهجرته إلى ماهاجر إليه''. [أنظر: ۵۴، ۲۵۲۹، ۳۸۹۸، ۵۰۷۰، ۶۶۸۹، ۶۹۵۳] [۱]

علقمہ بن وقاص لیثی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ کو منبر پر یہ کہتے ہوئے سنا کہ "**سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنما الأعمال بالنيات وإنما**" الخ.

حدیث کا ترجمۃ الباب سے تعلق

یہ معروف حدیث ہے اور یہ مسئلہ شراح حدیث کے درمیان معرکۃ الآراء بن گیا ہے کہ اس حدیث کی بظاہر بدء الوحی کے باب سے کوئی مناسبت نظر نہیں آتی، لہٰذا اس حدیث کا ترجمۃ الباب سے کیا تعلق ہے؟

اس کے جواب میں بعض حضرات نے یہ فرمایا کہ اس حدیث کا باب سے کوئی تعلق نہیں، لیکن امام بخاری رحمہ اللہ اس کو اس لئے لائے ہیں کہ خود اپنے آپ کو اور پڑھنے والوں کو شروع ہی میں متنبہ کردیا کہ کوئی بھی عمل

---

[۱] وفي صحيح مسلم ،كتاب الامارة ، باب قوله إنما الأعمال بالنية وأنه يدخل فيه الغزوه وغيره ، رقم : ۳۵۳۰، وسنن الترمذي ،كتاب فضائل الجهاد عن رسول الله ،باب ماجاء فيمن يقاتل رياء للدنيا ، رقم : ۱۵۷۱ ، و سنن النسائي ، كتاب الطهارة ، باب النية في الوضوء ، رقم : ۷۴، و كتاب الطلاق، باب الكلام إذا قصد به فيما يحتمل معناه، رقم : ۳۳۸۳، و كتاب الأيمان و النذور، باب النية في اليمين ، رقم : ۳۷۳۴ ، وسنن أبي داؤد ،كتاب الطلاق ، باب فيما عنى به الطلاق والنيات، رقم : ۱۸۸۲ ، و سنن ابن ماجه ،كتاب الزهد، باب النية ، رقم: ۴۲۱۷، ومسند أحمد، مسند العشرة المبشرين بالجنة ، باب أول مسند عمر بن الخطاب ، رقم : ۱۶۳ ، ۲۸۳.

اخلاص نیت کے بغیر مقبول نہیں ہوتا، لہٰذا اس کتاب کو شروع کرنے سے پہلے ہی دل میں اخلاص نیت کا استحضار کرلو کہ جو کچھ پڑھو یا پڑھاؤ، اس کا مقصود اللہ ﷻ کی رضا کے علاوہ اور کچھ نہیں ہونا چاہئے، لہٰذا اس حدیث سے اخلاص نیت کا استحضار کرنا اور کرانا مقصود ہے، اور حدیث کا ترجمۃ الباب سے کوئی تعلق نہیں محض استحضارِ اخلاص نیت کے لئے حدیث لائے ہیں۔

دوسرے بعض حضرات نے فرمایا کہ اگر ایسا ہوتا تو امام بخاریؒ یہ حدیث باب قائم کرنے سے پہلے لاتے جیسا کہ صاحب مشکوٰۃ نے کیا ہے کہ باب قائم کرنے سے پہلے حدیث ذکر کی، پھر اور اس کے بعد آگے باب قائم فرمایا کیونکہ استحضار نیت تھا۔

لیکن یہ کوئی ایسا اعتراض نہیں جو بہت وزنی ہو کہ ہر صورت میں ضروری بات کو پہلے لانا چاہئے۔ اگر امام بخاریؒ نے باب قائم کرنے کے بعد کسی مقصد کے تحت حدیث بعد میں ذکر کردی تو اس میں بھی کوئی استبعاد نہیں، لہٰذا اس توجیہ کو جس طرح لوگوں نے رد کیا ہے یہ رد کرنے کی چیز نہیں، البتہ بعض حضرات کا مقصد چونکہ استحضار نیت ہے، اس لئے ترجمۂ باب کے ساتھ کچھ مناسبت تلاش کرنے کی کوشش کی ہے اور اس مناسبت کی تلاش میں اتنی دور کی توجیہات وتاویلات کی ہیں کہ جس میں بسا اوقات تکلف اور تصنع کے سوا کچھ بھی نہیں، لیکن جن لوگوں نے مناسبتیں بیان کی ہیں ان میں دو مناسبتیں میرے نزدیک قابل ترجیح اور قابل قبول ہیں۔

پہلی مناسبت وتوجیہ یہ بیان کی گئی ہے کہ "بدء الوحی" رسول کریم ﷺ کو اس طرح ہوا کہ شروع میں (جیسا کہ حدیث میں آرہا ہے) رسول اللہ ﷺ گھر بار چھوڑ کر غار حرا میں جاکر تنہا اعتکاف فرمایا کرتے تھے تو یہ اعتکاف ہجرت الی اللہ تھی اور یہ ہجرت، اللہ ﷻ کی معرفت اور تحسین نیت کا سبب بنی اور اسی تحسینِ نیت کے نتیجے میں اللہ ﷻ نے حضور ﷺ پر وحی کا آغاز فرمایا، اس طرح ہجرت الی اللہ اور تحسینِ نیت کا ذکر حدیث میں ہے اور یہ دونوں چیزیں بدء الوحی کی سبب بنیں، لہٰذا اس طرح یہ حدیث بدء الوحی کے ساتھ مناسبت رکھتی ہے، یہ مذکورہ توجیہ نسبتاً بہتر ہے۔

دوسری توجیہ جو صراحۃً مذکور نہیں البتہ مختلف باتوں کو ملانے سے سمجھ میں آتی ہے جو مجھے امام بخاری رحمہ اللہ کے مدارک کے زیادہ قریب تر لگتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس سے اشارہ ترجمۃ الباب میں مذکورہ آیت کی طرف ہے۔ ترجمۃ الباب میں فرمایا تھا کہ:

"اِنَّآ اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ کَمَآ اَوْحَیْنَآ اِلٰی نُوْحٍ وَّالنَّبِیّٖنَ مِنْۢ بَعْدِہٖ"

بتلانا یہ مقصود ہے کہ ہر نبی پر نازل ہونے والی وحی کے اُمورِ مشترکہ میں مقدم ترین امر اخلاص ہے۔ یعنی اخلاص کا حکم ان چیزوں میں سے ہے جو سارے انبیاء کرام پر مشترک طور پر بطور وحی نازل ہوا۔ جیسے قرآن کریم میں فرمایا:

وَ مَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ[۱۱]

ترجمہ: اور ان کو حکم یہی ہوا کہ بندگی کریں اللہ کی خالص کر کے اس کے واسطے بندگی۔

یعنی سب کو یہ حکم دیا گیا کہ وہ اخلاص کے ساتھ اللہ ﷻ کی عبادت کریں، اور امام بخاری رحمہ اللہ کا جو انداز فکر ہے اس کی رو سے ایسا لگتا ہے کہ اس آیت کریمہ کے ساتھ دوسری آیت کی طرف ذہن منتقل ہوا اور وہ آیت یہ ہے:

"شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖٓ اِبْرٰهِيْمَ وَ مُوْسٰى وَعِيْسٰٓى اَنْ اَقِيْمُوا الدِّيْنَ". [۱۲]

ترجمہ: راہ ڈال دی تمہارے لئے دین میں وہی جس کا حکم کیا تھا نوح کو اور جس کا حکم بھیجا ہم نے تیری طرف اور جس کا حکم کیا ہم نے ابراہیم کو اور موسیٰ کو اور عیسیٰ کو یہ کہ قائم رکھو دین کو۔

جس طرح ماقبل کی آیت مذکورہ میں نوح علیہ السلام کو تشبیہ دی گئی تھی تو یہاں اس آیت میں اللہ ﷻ نے یہ فرمایا کہ تمہارے لئے دین ایسا مشروع کیا ہے جس کی ہم نے وصیت نوح علیہ السلام کو بھی کی تھی۔

اس آیت کریمہ کی تفسیر میں ابو العالیہ تابعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد **"اخلاص فی العبادۃ"** ہے۔

لہٰذا امام بخاری رحمہ اللہ کا ذہن **"اِنَّآ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ كَمَآ اَوْحَيْنَآ اِلٰى نُوْحٍ وَّالنَّبِيّٖنَ مِنْۢ بَعْدِهٖ"** سے منتقل ہوا **"شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ"** الخ کی طرف اور اس کی تفسیر میں اخلاص کی تعلیم داخل ہے۔ تو نیت اخلاص وہ قدر مشترک ہے جو تمام انبیاء کرامؑ کی وحی کے اندر پایا جاتا ہے۔

اس لحاظ سے اخلاص نیت والی حدیث کو وحی کے ساتھ مناسبت موجود ہے یہ دوسری توجیہ میرے نزدیک **"اقرب الی القبول"** ہے۔

لیکن ایسا لگتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا اس حدیث کو لانے سے اصل مقصد وہی ہے جو پہلے گذر چکا یعنی **"اخلاص فی النیۃ"** وہ ہمیں اس بات کی طرف متوجہ کر رہے ہیں کہ کتاب شروع کرنے کے وقت میں

---

[۱۱] سورۃ البینۃ: ۵.

[۱۲] سورۃ الشوریٰ، الآیۃ: ۱۳.

اللہ ﷻ کے لئے اپنی نیت کو خالص کرلو، یہ دل و دماغ میں نہ آئے کہ اس کے پڑھنے کے بعد ہم عالم اور مولانا کہلائیں گے یا اس کو پڑھنے کے بعد لوگ ہمارے معتقد ہو جائیں گے، ہمارا ہاتھ چوما کریں گے یا اس سے پیسے کمائیں گے، بلکہ مقصود اللہ ﷻ کی رضا اور اس کی خوشنودی ہو۔ اصل مقصود یہی ہے البتہ ضمناً وہ دو مناسبتیں بھی مقصود ہوسکتی ہیں جو ذکر کی گئیں۔

حدیث کے معنی اور اس سے متعلق چند مباحث

حدیث میں فرمایا: "**إنما الأعمال بالنيات**" یعنی تمام اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔

"إنما الأعمال بالنيات" کی ترکیب

جب ہم اس جملہ "**إنما الأعمال بالنيات**" کی نحوی ترکیب کریں گے تو "**بالنيات**" جار مجرور مل کر کسی چیز کے متعلق ہوگا اور وہ مقدر نکالنا پڑے گا۔

اور جو لفظ مقدر نکالا جاتا ہے وہ افعال عامہ میں سے ہوتا ہے۔ جیسے "**وجود، ثبات، ثبوت، كون**" لہٰذا اس طرح کہیں گے کہ "**إنما الأعمال كائنة بالنيات ، إنما الأعمال موجودة بالنيات ، إنما الأعمال ثابتة بالنيات**" **الخ** اگر یہاں وجود نکالا جائے یا وجود کے ہم معنی کوئی لفظ، اس صورت میں اس کے معنی صحیح نہیں بنتے، کیونکہ اس کے معنی ہوں گے کہ "بغیر نیت کے کوئی عمل وجود میں نہیں آتا" اور یہ بداہت کے خلاف ہے۔

لفظ "**محذوف**" کے بارے میں احناف اور شوافع کے درمیان ایک بحث ہوتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہاں لفظ "**تصح**" محذوف ہے۔ یعنی "**إنما تصح الأعمال بالنيات**" جبکہ حنفیہ کا مؤقف ہے کہ یہاں پر لفظ "**تثاب**" محذوف ہے یعنی "**إنما تثاب الأعمال بالنيات**".

شافعیہ نے "**تصح**" محذوف نکالا اور کہا کہ کوئی عمل بھی بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوتا، لہٰذا نیت ہر عمل کی صحت شرعیہ کے لئے ضروری ہے، اسی بنا پر وہ کہتے ہیں کہ وضو بھی بغیر نیت کے نہیں ہوسکتا، مثلاً اگر کوئی آدمی کنویں، سمندر یا نہر وغیرہ میں چھلانگ لگادے اور وضو کی نیت نہ ہو تو اس کا وضو نہ ہوگا، جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ وضو ہو جائے گا۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ "**إنما الأعمال بالنيات**" کے معنی ہیں "**إنما تصح الأعمال بالنيات**" یعنی عمل بغیر نیت کے صحیح نہیں، لہٰذا وضو بھی ایک عمل ہے تو جب نیت نہیں ہوگی تو وضو بھی صحیح نہیں ہوگا۔

احناف ان کے اس استدلال کا جواب دیتے ہیں کہ آپ کے اس استدلال کی صحت دو مفروضوں پر موقوف ہے:

ایک مفروضہ یہ ہے کہ یہاں جو فعل محذوف ہے وہ **"تصح"** ہے کہ **"إنما تصح الأعمال بالنيات"**۔

دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ **"الأعمال"** کے اندر الف لام استغراق کا ہے، اس کے معنی یہ ہوئے کہ تمام اعمال نیت ہی کی وجہ سے صحیح ہوتے ہیں اور کوئی بھی عمل اس سے مستثنیٰ نہیں، تب ہی ان کا استدلال تام ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ دونوں مفروضے منقوض ہیں۔ **"الأعمال"** کے الف لام کو استغراق کلی کے لئے لینا اس لئے منقوض ہے کہ شافعیہ بھی بعض اعمال کو بغیر نیت کے درست مانتے ہیں مثلاً اگر قتل خطا ہے، تو قتل خطا میں قتل کرنے کی نیت نہیں ہوتی، لیکن اس کے باوجود آپ کہتے ہیں کہ عمل معتبر ہوگیا، لہٰذا اسی وجہ سے دیت واجب ہوگئی۔

معلوم ہوا کہ بعض اعمال کو آپ بھی بغیر نیت کے درست مانتے ہیں، لہٰذا **"الأعمال"** میں الف لام استغراق کلی کے لئے نہیں ہوا۔

اور دوسرا مفروضہ بھی آپ کا درست نہیں کہ آپ نے جو یہ کہا کہ یہاں **"تصح"** محذوف ہے، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہاں **"تثاب"** محذوف ہے کہ **"إنما تثاب الأعمال بالنيات"** یعنی اعمال کا ثواب نیت سے ہوتا ہے، اگر عمل میں نیت اللہ ﷻ کو خوش کرنے کی ہے تو ثواب ملے گا اور اگر نیت اللہ ﷻ کو راضی کرنے کی نہیں ہے تو ثواب نہیں ملے گا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث ثواب اور عدم ثواب پر بحث کر رہی ہے اور صحت شرعیہ پر بحث نہیں کر رہی۔

احناف دلیل کے طور پر قرآن کریم کی آیت پیش کرتے ہیں کہ اللہ ﷻ نے فرمایا:

"وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوْرًا"۔

اللہ ﷻ نے پانی کو بالطبع مطہر قرار دیا یعنی پانی کی صفت بیان فرمادی کہ یہ طہارت عطا کرتا ہے تو جب پانی بالطبع مطہر ہے، جب بھی اور جس جگہ بھی یہ استعمال ہوگا یہ طہارت کا اثر دے گا۔ چاہے وہ شخص جس کے اوپر پانی گر رہا ہے اس کے دل میں طہارت مقصود ہو یا نہ ہو۔ جیسے طہارت انجاس میں کہ کسی کے جسم پر پیشاب پاخانہ لگ گیا اور کسی طرح کہیں سے اس پر پانی گر گیا اور اس سے اسے صفائی حاصل ہوگئی، اس صورت میں آپ یہ نہیں کہتے کہ پہلے وہ صفائی کی نیت کرے تب وہ صاف ہوگا ورنہ نہیں، یہاں آپ نیت کو شرط نہیں مانتے تو اس سے معلوم ہوا کہ پانی بالطبع مطہر ہے۔ لہٰذا جس طرح طہارت انجاس میں مطہر ہے اسی طریقے پر طہارت حکمیہ کے اندر بھی یہ مطہر ہے۔

دوسری دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے کہ قرآن میں جب وضو کا حکم دیا گیا تو فرمایا:

"يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْآ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ" ۔[۱۳]

اس آیت میں نیت کا ذکر کہیں بھی نہیں۔

اسی طرح اللہ ﷻ نے فرمایا:

"وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوْا" ۔[۱۴]

اس میں بھی نیت کا ذکر کہیں نہیں، لہٰذا نیت شرط نہیں بخلاف نماز کے۔ نماز میں نیت اس لئے ضروری ہے کہ یہ عبادت مقصودہ ہے یہ بغیر نیت کے درست نہیں ہوسکتی، کیونکہ عبادت تو اسی وقت عبادت مقصودہ بنے گی جب آدمی اللہ ﷻ کو راضی کرنے کے لئے کرے، بخلاف تیمم کے، کہ تیمم میں مٹی بالطبع مطہر نہیں بلکہ وہ جعل جاعل سے اور شرع شارع سے مطہر بنی ہے، لہٰذا جب تک اس میں نیت نہ ہوگی اس وقت تک اس سے قربت حاصل نہیں ہوگی، وہ امر تعبدی ہے اور اس کے بارے میں جو لفظ قرآن میں استعمال کیا گیا ہے وہ "فتیمموا" ہے اور تیمم کے معنی ہوتے ہیں "قصد کرنا" اس لئے اس میں "نیت" اس کے مفہوم اور معنی میں داخل ہے، لہٰذا تیمم کو وضو پر یا وضو کو تیمم پر قیاس نہیں کرسکتے۔

یہ تمام مذکورہ بالا تفصیل احناف کی تھی گویا احناف نے یہاں پر جو محذوف نکالا ہے وہ "ثواب" ہے اگرچہ اس کے اوپر لمبی چوڑی بحثیں کی گئی ہیں کہ "ثواب" کو محذوف نکالنا صحیح ہے یا نہیں، لیکن اگر حدیث پر بے تکلف طریقے سے غور کیا جائے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ یہاں پر "ثواب" ہی کا لفظ محذوف نکالنا زیادہ قرین قیاس ہے نہ کہ "تصح" کا لفظ۔

"تصح" کے قرین قیاس نہ ہونے پر دلیل

لفظ "تصح" کو محذوف نکالنا قرین قیاس نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آگے فرمایا گیا کہ:

"فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه" یعنی اگر کوئی شخص ہجرت کرے دنیا حاصل کرنے کے لئے یا کسی عورت سے نکاح کرنے کے لئے تو جس چیز کی طرف ہجرت کی گئی ہے بس وہ ہجرت اسی کی طرف ہوگئی، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کو ہجرت کا کوئی ثواب نہیں ملے گا لیکن یہ مطلب نہیں ہوسکتا کہ ہجرت ہی درست نہ ہوگی۔

اس زمانے میں ایک شخص نے مکہ مکرمہ سے ہجرت اس واسطے کی تھی کہ ایک عورت نے ان سے کہا تھا کہ

---

[۱۳] المائدة: ۵

[۱۴] المائدة: ۶

میں تم سے نکاح اس وقت کروں گی جب تم مدینہ منورہ ہجرت کر جاؤ گے، چنانچہ وہ ہجرت کر کے آ گئے۔
اب اگر دل میں نیت عورت سے نکاح کرنے کی تھی تو ہجرت کا ثواب نہ ملا، لیکن ہجرت متحقق ہوگئی۔ اور جب مردم شماری کی گئی ہوگی تو ان کا شمار مہاجرین میں ہوا اور جو احکام مہاجرین وانصار کے ساتھ مخصوص تھے وہ احکام ان پر جاری ہوئے، اس سے معلوم ہوا کہ ہجرت فقہاً وشرعاً صحیح ومعتبر ہوگئی یہ الگ بات ہے کہ ثواب نہ ملا۔

اسی طرح اگر ایک شخص دکھاوے کے طور پر نماز پڑھتا ہے اور ارکان وشروط پوری طرح ادا کرتا ہے تو اس صورت میں اگر کوئی فتویٰ طلب کرے کہ آیا اس کی نماز ہوئی یا نہیں؟ اس صورت میں فتویٰ یہ ہوگا کہ نماز تو ہوگئی لیکن ثواب نہ ملے گا بلکہ گناہگار ہوگا، کیونکہ اخلاص نیت نہیں ہے۔

معلوم ہوا کہ حدیث کی اصل گفتگو اس بات کی طرف ہے کہ جب بھی کوئی عمل کرو تو ایسا نہ کرو کہ تمہارا عمل بیکار ہو جائے اور **"قدمنا إلی ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً"** کی قبیل سے ہو جائے، بلکہ اللہ جل جلالہ کو راضی کرنے کی نیت سے کرو تا کہ اس کا ثواب ملے جو کہ مقصودِ اصلی ہے۔ اس تمام سیاق وسباق کے پیش نظر میرے نزدیک یہی بات راجح ہے کہ یہاں پر **"تثاب"** محذوف ہے یعنی **"إنما تثاب الأعمال بالنیات"** اور اس کی سب سے بڑی دلیل ہجرت والی بات ہے جو کہ میں نے عرض کر دی ہے۔ لہٰذا اس سے مسئلہ نکالنا کہ وضو میں نیت شرط ہے کہ نہیں؟ یہ دور کی بات ہے، اس حدیث سے جو بات متعلق ہے وہ یہ ہے کہ ہر عمل میں اللہ جل جلالہ کو راضی کرنے کی فکر کرو، ایسا نہ ہو کہ تمہارا عمل رائیگاں چلا جائے۔

یہاں فقہی بحثیں اور مجادلہ ومناظرہ شروع ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے حدیث کی روح غائب ہو جاتی ہے اور اس میں پھنس کر حدیث کی اصل روح کو بھلا دیا جاتا ہے، لہٰذا شافعیہ اور حنفیہ کے درمیان جو اختلاف تھا وہ میں نے ضرورت کے تحت بیان کر دیا۔ اب اس مجادلہ اور مناظرہ میں یہ خیال رہے کہ خدا کے لئے حدیث کی روح غائب نہ ہو اور وہ یہ ہے کہ حدیث متنبہ کر رہی ہے کہ ہر عمل میں اپنی نیتوں کو درست کرو۔ [۱۵]

"إنما الأعمال بالنیات" کے فوائد

"إنما الأعمال بالنیات" کے عمل کے نکتہ نظر سے دو عملی فوائد ہیں:

پہلا فائدہ یہ ہے کہ کوئی بھی عمل صالح خواہ وہ واجب ہو، سنت یا مستحب ہو اس وقت تک موجب اجر وثواب اور آخرت کے لئے نافع نہیں ہو سکتا جب تک اس میں اللہ تبارک وتعالیٰ کو راضی کرنے کی نیت نہ ہو اور اگر کوئی کام مخلوق کو راضی کرنے کے لئے کیا گیا ہو یا حصولِ شہرت اور نام ونمود کے لئے انجام دیا ہو تو اس پر اجر وثواب نہیں۔

---

۱۵ فیض الباری، ج: ۱، ص: ۵.

عظیم فتنہ

آج کل علم خصوصاً ''علم دین'' سے تعلق رکھنے والوں کے لئے ایک بڑا عظیم فتنہ ''ارضائے عوام'' ہے۔ یعنی مخلوق کو خوش کرنا، لوگ کیا کہیں گے، کیا سمجھیں گے، قوم کیا کہے گی، اس فتنے نے ہمیں اور ہمارے اعمال کو برباد کرڈالا ہے۔

قائد کہتے ہیں جو آگے سے کھینچے یعنی قیادت کرے، وہ آگے چلے اور لوگ اس کے پیچھے چلیں۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ قائد جو کہے مقتدا اس کی تقلید و پیروی کریں، یہ اصل مقتدا ہے۔ لیکن آج کی سیاست کی الٹی گنگا یہ ہے کہ قائد، عوام کے پیچھے چلتا ہے یعنی قائد وہ بات کہے گا جس سے عوام خوش ہوں، چاہے وہ یہ جانتا بھی ہوگا کہ میں جس طرف جارہا ہوں وہ صحیح راستہ نہیں لیکن وہ عوام کی خوشنودی، حصولِ ووٹ اور عوام کی تعریف حاصل کرنے کے لئے کام کرے گا، لہٰذا اس کا یہ کام مخلوق کے لئے ہوگا، نہ کہ اللہ ﷻ کے لئے۔ اللہ ﷻ کے لئے وہ کام ہے کہ جس کے کرنے سے چاہے ساری مخلوق ناراض ہوجائے اور یہ کہے کہ یہ شخص غلطی پر ہے اس کے باوجود اللہ ﷻ کے راضی کرنے کی فکر میں آدمی وہ کام کرگزرے اور اس کی فکر نہ کرے کہ لوگ میری برائی کریں گے یا مجھے بزدل کہیں گے یا مجھے طرح طرح کے طعن و تشنیع سے نوازیں گے، بلکہ **''فیما بینہ و بین اللہ''** جو راستہ صحیح ہے، اس کو اختیار کرے، چاہے ساری دنیا اس کی مخالف ہوجائے، یہ ہے اخلاص نیت۔

حضرت حکیم الامتؒ و خلیل احمد سہارنپوریؒ کی اخلاص نیت و استقامت

ہندوستان کو انگریزوں سے خالی کرانے کے لئے ہندوستان میں تحریک خلافت کے نام سے بڑی زبردست تحریک چلی تھی، ایسی تحریک شاید ہی برصغیر نے دیکھی ہو۔ حالانکہ اس میں قیادت مسلمانوں کے ہاتھ میں تھی اور شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ اس کے قائد تھے، لیکن ہندو ساتھ مل گئے تھے جس کے نتیجے میں بہت سے خلاف شرع امور بھی سرزد ہورہے تھے، اگرچہ حضرت شیخ الہند قدس سرہ کا مؤقف یہ تھا کہ ان منکرات کے ازالے کی کوشش کے ساتھ اصل مقصد کے لئے تحریک جاری رکھی جائے لیکن حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ یہ دو بزرگ ایسے تھے جو متعدد وجوہ سے اس تحریک کے خلاف تھے۔ اب تحریک خلافت کا زور وشور، عجیب مناظر تھے۔ گلی گلی کوچے کوچے جلوس نکل رہے ہیں نعرے لگ رہے ہیں اور جلسے جلوس ہورہے ہیں۔

جب بھی کوئی تحریک چلتی ہے اس میں اگر کوئی آدمی شامل نہ ہو یا ان کے ساتھ حمایت نہ کرے تو تحریک کے حامی اس شخص کے اوپر اس قسم کے الزامات واتہامات لگاتے ہیں کہ یہ انگریز کا پٹھو ہے، یہ سرمایہ داروں کا

ایجنٹ ہے یہ پیسے کھا گیا ہے، یہ فلاں ہے ایک ہنگامہ ہوتا ہے۔ حضرت حکیم الامتؒ اور مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ پر بھی یہ الزامات لگے کہ یہ انگریز کے ایجنٹ ہیں۔ ان کے فلاں بھائی سی، آئی، ڈی میں ہیں انہوں نے پیسے کھائے ہیں وغیرہ وغیرہ یہاں تک کہ ان کو قتل کی دھمکیاں بھی دی گئیں کہ آپ تحریک میں شامل نہیں ہیں، لہٰذا آپ کو قتل کر دیا جائے گا۔

اِدھر یہ سب ہو رہا ہے اور اُدھر وہ اللہ کا بندہ اپنی جگہ سے ٹس سے مس نہیں ہوتا بلکہ وہ کہتے ہیں کہ "جتنی دھمکیاں آتی ہیں اور جتنے طعنے وصول ہوتے ہیں اتنا ہی میرا اس کے اوپر جزم بڑھتا جاتا ہے کہ میرا موقف صحیح ہے، الحمد للہ، میں اللہ ﷻ کو راضی کرنے کے لئے یہی کہوں گا چاہے ساری دنیا کچھ بھی کہے، تو سمجھ لیں کہ میں نے آج حق کو مٹھی میں پکڑ لیا ہے اب ساری دنیا بھی آ کر مجھے اس سے ہٹانا چاہے تو نہ ہٹوں گا ان شاء اللہ، ہاں البتہ اگر کوئی دلیل سے سمجھا دے تو ایک منٹ میں تحریک میں چلا جاؤں گا۔

نتیجہ یہ نکلا کہ سب مخالف ہو گئے بلکہ آج تک لوگ العیاذ باللہ حضرت تھانویؒ کو اسی وجہ سے انگریزوں کا حامی وغیرہ وغیرہ کے الفاظ سے نوازتے ہیں، لیکن اس اللہ کے بندے کو پرواہ نہیں تھی کہ مجھے کون کیا کہہ رہا ہے۔ اگر پرواہ تھی تو صرف یہ کہ مجھے اللہ ﷻ کے سامنے پیش ہونا ہے۔ وہاں جا کر میں کیا جواب دوں گا۔

عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ آج ہمارے ہاں سب سے بڑا فتنہ یہ ہے کہ مخلوق راضی ہو جائے، میں جس چیز کو جانتا ہوں کہ یہ صحیح ہے پھر وہ کیسے کرلوں؟ محض اس وجہ سے کہ میرے اوپر تعریف کے ڈونگرے برسائے جائیں۔ لیکن اللہ ﷻ کا جو بندہ فیما بینہ وبین اللہ جس بات کو حق سمجھتا ہے وہ بلا خوف کہتا ہے۔

یہ حدیث سب سے بڑا سبق یہ دے رہی ہے کہ ہمارے پڑھنے، پڑھانے، تقریر و وعظ میں، دعوت و تبلیغ اور جہاد و سیاست میں غرض ہر چیز میں مقصود اللہ کی رضا ہو، اور یہ فکر ہونی چاہئے کہ یہ بات اللہ ﷻ کو پسند ہے یا نہیں، اللہ ﷻ کے نزدیک درست ہے یا نہیں، یہ فکر نہیں ہونی چاہئے کہ مخلوق کیا کہے گی۔

دوسرا فائدہ "**إنما الأعمال بالنيات**" کا یہ ہے کہ جو اعمال مباح ہیں وہ بھی حسن نیت سے عبادت بن جاتے ہیں۔ مباح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نہ اس پر ثواب ہے نہ عذاب۔ جیسے کھانا، پینا، چلنا، روزی کمانا وغیرہ یہ سب اعمال مباح ہیں۔ اب اگر ان کو حسن نیت کے ساتھ انجام دیا جائے یعنی ان میں کوئی ایسی نیت کرلی جائے کہ جو اللہ ﷻ کو راضی کرنے کی ہو تو اس نیت کی برکت سے یہ اعمال عبادت بن جاتے ہیں۔ جیسے کھانا مباح ہے لیکن آدمی اس نیت سے کھائے کہ اللہ ﷻ نے میرے نفس کا حق مجھ پر رکھا ہے، اس نفس کے حق کی ادائیگی کے لئے کھا رہا ہوں، اور کھانا چونکہ حضور اقدس ﷺ بھی تناول فرماتے تھے تو اتباع سنت میں کھا رہا ہوں۔ لہٰذا یہ سب عمل عبادت بن جائے گا اور یہ باعث اجر و ثواب بھی ہے۔

نسخۂ کیمیا

یہ ایسا نسخۂ کیمیا ہے کہ اس کے ذریعہ سے انسان اپنی زندگی کے ہر عمل کو عبادت بنا سکتا ہے، کوئی دنیا کا عمل ایسا نہیں ہے جو حسنِ نیت کے ذریعہ عبادت نہ بن سکتا ہو۔ سونا، جاگنا، کھانا، پینا، چلنا، پھرنا، تفریح کرنا اور اپنے نفس کے حقوق ادا کرنا، نفسانی خواہشات کو جائز حدود کے اندر پورا کرنا، یہ سب اعمال عبادت کا درجہ پا سکتے ہیں اگر نیت صحیح ہو۔ اس کے لئے مشق کرنے کی ضرورت ہے کہ آدمی جو کام کرے اللہ ﷻ کے لئے کرے، روزی کمائے تو یہ سوچ کر کمائے کہ اللہ ﷻ نے میرے اہل وعیال کا مجھ پر حق رکھا ہے اس کی ادائیگی کر رہا ہوں۔

میرے شیخ حضرت ڈاکٹر عبدالحیٔ عارفی رحمۃ اللہ علیہ جو حضرت حکیم الامت رحمۃ اللہ علیہ کے خلیفہ تھے، فرماتے تھے کہ مدتوں میں نے مشق کی ہے اس بات کی کہ گھر میں داخل ہوا، کھانا سامنے آیا، لذیذ کھانا ہے، بھوک لگ رہی ہے، دل چاہ رہا ہے کہ کھانا کھائیں، ایک لمحے کے لئے رُک گیا کہ نہیں کھائیں گے، پھر دوسرے لمحے دل میں استحضار پیدا کیا کہ یہ کھانا اللہ ﷻ کی نعمت ہے اسی نے اپنے فضل وکرم سے عطا فرمایا ہے اور اُسی نفس کا یہ حق رکھا ہے کہ میں اس نفس کو کھلاؤں اور حضور اقدس ﷺ بھی جب اچھا کھانا سامنے آتا تو شکر ادا کر کے تناول فرماتے تھے۔ لہٰذا اتباعِ سنت میں کھانا چاہئے، اب کھائیں۔

اسی طرح گھر میں داخل ہوئے، ایک بچہ کھیلتا ہوا نظر آیا، اچھا لگا اور دل چاہا کہ گود میں اٹھالوں، اس سے پیار کروں اور اس سے کھیلوں، لیکن ایک لحہ کے لئے رک گیا اور نہیں اٹھایا، دوسرے لمحے دل میں استحضار پیدا کیا کہ حضور اقدس ﷺ بچوں سے محبت فرماتے تھے، گود میں اٹھالیا کرتے تھے، پیار کرتے تھے، لہٰذا اب سنت کی اتباع تو یہ ہے کہ بچے سے پیار کیا جائے، اب اٹھائیں گے۔

کہتے ہیں کہ ''سالہا سال ہر عمل کے اندر یہ مشق کی ہے تو اللہ ﷻ کے فضل وکرم سے اب کچھ عادت ایسی بن گئی ہے کہ اب ہر کام میں یاد آجاتا ہے کہ یہ کام اتباعِ سنت میں کر رہا ہوں۔''

یہ سب مناظرے اور مجادلے، متعلق کیا ہے، جار مجرور کہاں متعلق ہو رہے ہیں یہ سب یہیں رہ جائیں گے اصل جو کام آنے والی چیز ہے وہ حسنِ نیت ہے اور جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ دنیا کا کوئی کام ایسا نہیں ہے جس کو حسنِ نیت سے عبادت نہ بنایا جاسکے، لہٰذا کوشش کرنی چاہئے۔

یہ پہلی حدیث ہے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی نیت کو درست کرنے کی توجہ دلا رہے ہیں تو کوشش کرو اور اس کے اوپر اس طرح عمل ہو کہ اپنی صبح سے شام تک کی زندگی کا جائزہ لو اور اس میں دیکھو کہ کس کس عمل کو میں نیت درست کر کے اپنے لئے عبادت بنا سکتا ہوں۔ تو یہ نسخہ کیمیا ہے۔

بالنیات کی تشریح

حدیث میں فرمایا گیا: "**إنما الأعمال بالنيات**" اب اس جگہ نیات جمع کا صیغہ ہے، جبکہ بعض روایتوں میں "**نية**" مفرد بھی آیا ہے۔ یہاں "**نيات**" ہو یا "**نية**" دونوں میں کوئی فرق نہیں، کیونکہ اگر جمع "**نيات**" ہے تو یہ انقسام الجمع ہے یعنی "**مقابلة الجمع بالجمع ، انقسام الافراد على الافراد**" کا فائدہ دیتا ہے یعنی مطلب یہ ہوگا کہ ہر عمل میں اپنی اپنی نیت معتبر ہے۔

اس قاعدہ میں یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ "**مقابلة الجمع بالجمع، انقسام الافراد على الافراد**" کا فائدہ دیتا ہے، یہ قاعدہ بیشک درست ہے، لیکن بعض جگہ جمع ہی مقصود ہوتی ہے۔

علماء کرام نے فرمایا کہ یہاں بھی جمع ہی مقصود ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ عمل ایک ہو لیکن اس میں نیتیں مختلف ہوں اور پھر ہر نیت درست ہو تو اب ہر نیت پر الگ ثواب ملے گا چاہے عمل ایک ہی ہو۔ مثلاً کوئی شخص مسجد جاتا ہے، مسجد چل کر جانا ایک ہی عمل ہے لیکن اس میں نیتیں متعدد ہو سکتی ہیں، ایک نیت یہ کہ جا کر نماز پڑھوں گا، ایک نیت یہ کہ راستہ میں جو کوئی مسلمان ملے گا اسے سلام کروں گا، تیسری نیت یہ کہ اگر راستے میں کوئی تکلیف دینے والی چیز ہوگی تو اسے راستے سے ہٹا دوں گا، چوتھی نیت یہ کہ اگر کسی کو مدد کی ضرورت ہوگی تو مدد کروں گا، پانچویں نیت یہ کہ مسجد کے اندر اہل علم وعلماء حضرات ہوں گے تو ان سے ملاقات کروں گا۔ غرض ہر نیت پر الگ الگ ثواب مل رہا ہے، چاہے عمل ایک ہی ہو۔

مذکورہ نسخہ واقعی نسخہ کیمیا ہے۔ کیمیا تو ایسی فرضی چیز تھی جو لوگ بنایا کرتے تھے، لیکن آج تک بنی نہیں جبکہ یہ واقعی نسخہ کیمیا ہے کہ اس کے اندر جتنی بھی نیتیں کرتے یا بڑھاتے جائیں گے اتنا ہی ثواب میں اضافہ ہوتا رہے گا۔

لہٰذا نیات کی جمع کے تحت صرف بمقابلہ واحد بواحد کی بات نہیں ہے بلکہ ایک مقصود ہے کہ ہر عمل کے اندر بہت ساری نیتیں کرنے سے ہر عمل پر الگ ثواب مل سکتا ہے۔ اللہ ﷻ نے فیاضی کا دریا بہا دیا ہے اور ثواب کا حصول اتنا آسان فرما دیا پھر بھی اگر ہم نہ کریں تو کتنی محرومی کی بات ہے۔

"وإنما لكل امرئ مانوى"

ہر انسان کو وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ "**إنما الأعمال بالنيات**" اصول اور "**وإنما لكل امرئ مانوى**" اس اصول کا نتیجہ ہے، جب تمام اعمال کا دارومدار نیت پر ہوا تو ہر شخص کو وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہوگی۔ اگر اللہ ﷻ کو راضی کرنے کی نیت کی ہے تو اللہ ﷻ کی رضا ملے گی اور اگر حصولِ دنیا کی نیت کی ہوگی تو دنیا مل جائے گی۔ حدیث میں ہے کہ تو نے علم پڑھا تھا تا کہ لوگ کہیں

کہ یہ بڑا عالم ہے تو دنیا میں تیری خواہش کے مطابق کہہ دیا گیا اب تجھے آخرت میں کوئی حصہ نہیں ملے گا۔ العیاذ باللہ، العیاذ باللہ۔

لہٰذا **"إنما لکل امرئ مانوی"** یہ نتیجہ ہے کہ اگر نیت واقعی اللہ ﷻ کو راضی کرنے کی تھی تو ان شاء اللہ، اللہ ﷻ کی رضا مل جائے گی اس کے علاوہ دیگر باتوں کے تکلفات میں پڑنے کی ضرورت نہیں۔

"فمن کانت هجرته إلی دنیا یصیبها أو إلی امراة ینکحها فهجرته إلی ما هاجر إلیه"

دیگر اور روایتوں میں اس مذکورہ جملہ سے پہلے ایک اور جملہ بھی آیا ہے اور وہ ہے **"فمن کانت هجرته إلی الله و رسوله فهجرته الی الله ورسوله"** لیکن عجیب بات ہے کہ یہاں امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ جملہ ذکر نہیں کیا یعنی یہ جملہ یہاں موجود نہیں ہے، جبکہ دوسری جگہ روایتوں میں آیا ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا چونکہ یہ حدیث حمیدی سے مروی ہے اور حمیدی والی روایت میں یہ جملہ نہیں ہے اور دوسرے مقام میں جہاں یہ جملہ مذکور ہے وہ حدیث دوسرے اساتذہ سے روایت کی گئی ہے تو اس قول کا حاصل یہ ہوا کہ امام بخاریؒ نے یہ جملہ حذف نہیں کیا بلکہ حمیدیؒ نے روایت کرتے ہوئے یہ حذف کر دیا ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ اور دوسرے حضرات یہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ رائے اس لئے درست نہیں کہ خود مسند حمیدی میں یہ حدیث **"فمن کانت هجرته إلی الله ورسوله فهجرته الی الله و رسوله"** کے ساتھ موجود ہے۔[۱]

لہٰذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ حمیدی نے تو بیان کیا تھا لیکن امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ جملہ حذف کر دیا۔ اب امام بخاری رحمہ اللہ نے جملہ کیوں حذف کیا؟ یہ مسئلہ بن گیا۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ جملہ تواضعاً حذف کر دیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ یہ حدیث لا رہے ہیں اپنے آپ کو تنبیہ کرنے کے لئے اور اپنی حالت کے بیان کرنے کے لئے کہ میں اس کتاب کو حسن نیت سے شروع کرنا چاہتا ہوں، اگر مذکورہ بالا جملہ رکھتے تو ایک قسم کا دعویٰ ہو جاتا کہ میرا یہ کام اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے لئے ہے، لہٰذا اس دعویٰ کو ختم کرنے کے لئے انہوں نے یہ جملہ حذف کر دیا۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ کی توضیح سمجھ سے بالاتر ہے، کیونکہ جب **"إنما الأعمال بالنیات"** کے ذکر کرنے سے دعویٰ نہیں بنتا تو اس جملہ کو ذکر کرنے سے کیا دعویٰ بنے گا، کچھ بھی نہیں، اور دعویٰ کے خیال سے

---

[۱] مسند الحمیدی، ج:۱، ص:۱۶، رقم:۲۸، احادیث عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ عن رسول اللہ ﷺ۔

حدیث کے اندر تصرف کردیا یہ امام بخاری رحمہ اللہ کی شان کے خلاف ہے کہ اپنے ذاتی مقصد کے لئے حدیث کا ایک جملہ حذف کردیں۔

حقیقت یہ ہے کہ شراح حضرات نے اس کی جتنی بھی توضیحات کی ہیں کوئی بھی میری نگاہ میں مناسب نہیں۔ لہٰذا مجھے یوں لگتا ہے کہ یہ جملہ امام بخاریؒ نے حذف نہیں کیا بلکہ حمیدیؒ نے ہی حذف کیا ہے۔

اور یہ کہنا کہ یہ جملہ مسند حمیدی میں موجود ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جب حمیدی نے امام بخاریؒ کو حدیث سنائی ہوگی تو یہ جملہ بھی سنایا ہوگا، کیونکہ ایک حدیث کا راوی بعض اوقات ایک وقت میں جب حدیث بیان کرتا ہے تو تفصیل سے بیان کرتا ہے اور جب دوسرے وقت بیان کرتا ہے تو اختصار سے کام لیتا ہے اور یہ ہوتا رہتا ہے، اس لئے عین ممکن ہے کہ جس وقت امام حمیدیؒ نے یہ حدیث امام بخاری رحمہ اللہ کو سنائی ہوگی اس وقت یہ جملہ نہ سنایا ہوگا، بلکہ روایت مختصر کی ہوگی، لہٰذا امام بخاریؒ نے بھی یہاں پر مختصر روایت ذکر کردی، اور جب دوسرے اساتذہ سے یہ حدیث سنی تو انہوں نے مفصل سنائی جس میں یہ جملہ موجود تھا، لہٰذا جہاں پر امام بخاریؒ نے ان کی روایتیں نقل کی ہیں وہاں پر یہ جملہ بھی نقل کردیا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہاں پر دوسرے اساتذہ والی حدیث جو کہ مکمل تھی کیوں نقل نہیں کی؟ اور حمیدی والی روایت جو کہ نامکمل تھی وہ کیوں ذکر کردی؟

اس کی وجہ یہ ہے چونکہ یہاں پر نیت کے تمام احکام بیان کرنا مقصود نہیں، بلکہ مقصود صرف استحضار کا پیدا کرنا ہے کہ نیت ذرا درست کرلو۔ لہٰذا پوری تفصیل والی حدیث لانے کی ضرورت نہیں سمجھی البتہ جہاں پر نیت کو مقصود بالترجمہ بنایا تو وہاں ذکر کردی گئی۔

لہٰذا اس لحاظ سے یہ بات زیادہ قرین قیاس ہے بہ نسبت اس بات کے کہ یوں کہا جائے کہ امام بخاریؒ نے جان بوجھ کر یہ جملہ ذاتی مقصد کے لئے حذف کردیا۔ واللہ اعلم۔

اس کے بعد آگے حدیث کا جو منفی پہلو ہے وہ بیان فرمایا گیا کہ جو دنیا حاصل کرنے کے لئے یا عورت کے نکاح کے لئے ہجرت کرے گا اس کی ہجرت اسی کی طرف ہوگی جس کی طرف اس نے ہجرت کی تھی یعنی ثواب نہ ملے گا۔

اور حدیث کا مثبت پہلو تو وہ ہے کہ **"فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله"** یعنی جو اللہ کی رضا کے لئے کام کرے گا تو اس کا یہ کام اللہ ہی کے لئے شمار ہوگا یعنی ثواب ملے گا۔

عورت کے ذکر کو خاص کرنے کی وجہ

حدیث مذکورہ میں عورت کے ذکر کو خاص طور پر بیان کیا گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح قرآن کریم

کے لئے سببِ نزول ہوتا ہے اسی طرح حدیث کے بھی اسباب ہوتے ہیں تو اس حدیث کا بھی ایک سبب ورود ہے۔

معجم طبرانی اور سنن سعید ابن منصور میں منقول ہے کہ ایک صحابی تھے جن کا نام معلوم نہیں ہو سکا انہوں نے ایک خاتون (جو ام قیس کے نام سے مشہور تھیں) کو پیغام نکاح دیا۔ تو اس خاتون نے کہا کہ میں اس وقت تک تم سے نکاح نہیں کروں گی جب تک کہ تم ہجرت نہ کرو۔ اس پر یہ ہجرت کر کے آ گئے۔ یہ صحابی، صحابہ کرامؓ میں مہاجر ام قیس کے نام سے مشہور تھے۔[۱۷]

چونکہ اس واقعہ کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے اس لئے عورت کا ذکر کیا گیا ہے۔

البتہ جس روایت میں مہاجر ام قیس کا واقعہ آیا ہے اس میں یہ کہیں بھی منقول نہیں کہ یہ ارشاد آپ ﷺ نے اس موقع پر فرمایا بلکہ یہ لوگوں کا قیاس ہے کہ شاید اس وجہ سے آپ ﷺ نے ذکر کیا ہو۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ جب دنیا کا لفظ بولا جاتا ہے تو عام طور پر اس سے زر اور زمین مراد ہوتے ہیں اور دنیا میں یہ چیزیں سمجھی بھی زیادہ جاتی ہیں، لہٰذا زر اور زمین تو داخل ہو گئے جبکہ تیسرا فتنہ زن کا ہوتا ہے اس لئے اس کو الگ ذکر کر دیا یعنی تین ''زا'' میں سے دو ''زا'' زر اور زمین کا ذکر تو دنیا میں آ گیا تھا اور تیسرا ''زا'' زن کا فتنہ ہے تو اس کو الگ سے ذکر کر کے فرمایا: **"أو إلى إمرأة ينكحها"**.

عورت کا فتنہ بڑا شدید ہے اسی لئے آپ ﷺ نے اس سے بڑی پناہ مانگی ہے۔ فرمایا: **"اللّٰهم إني أعوذبك من فتنة النساء"** لہٰذا اس لئے عورت کے ذکر کو خاص طور پر ذکر کیا۔

"فهجرته إلى ماهاجر إليه"

خلاصہ یہ نکلا کہ اصل کام یہ ہے کہ اپنے ہر عمل کو اللہ جل جلالہ کی رضا کی خاطر بنانے کی کوشش کی جائے۔

اللہ جل جلالہ مجھے اور آپ سب کو اس کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین، ثم آمین۔

(۲) باب :

۲ ـ حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها: أن الحارث بن هشام ﷺ سأل رسول الله ﷺ فقال: يارسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: ((أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني، و قد وعيت عنه ما قال، وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي مايقول)) – قالت عائشة رضي الله عنها: ولقد رأيته ينزل

[۱۷] المعجم الكبير للطبراني، ج:۹، ص:۱۰۳، رقم:۸۵۴۰، وجامع العلوم والحكم، ج:۱، ص:۱۴، وعمدة القاري، ج:۱، ص:۵۸.

علیہ الوحی فی الیوم الشدید البرد فیفصم عنہ وإن جبینہ لیتفصد عرقا. [أنظر: ۳۲۱۵] [۱۸]

"بدء الوحی" کی دوسری حدیث

امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ دوسری حدیث "**باب کیف کان بدء الوحی إلی رسول اللہ ﷺ**" کے تحت ذکر فرمائی ہے۔ اور یہ حدیث امام بخاری رحمہ اللہ کے استاذ عبداللہ بن یوسفؒ سے مروی ہے۔ یہ امام بخاری رحمہ اللہ کے خاص اساتذہ میں سے ہیں اور ان کے استاذ امام مالک بن انسؒ ہیں جو امام دارالہجرۃ کہلاتے ہیں اور جو مدینہ منورہ کے امام الحدیث ہیں۔

نکتہ

بعض حضرات نے یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ پہلی حدیث حمیدیؒ سے مروی تھی جو کہ مکی ہیں اور یہ دوسری حدیث امام مالک رحمہ اللہ سے مروی ہے جو کہ مدنی ہیں، لہٰذا پہلی حدیث مکی سے اور دوسری حدیث مدنی سے یہ بتانے کے لئے روایت کی کہ وحی کا آغاز تو اگرچہ مکہ مکرمہ میں ہوا تھا لیکن اس کا امتداد مدینہ طیبہ میں بھی جاری رہا۔

اور امام مالک رحمہ اللہ روایت کرتے ہیں ہشام بن عروہ سے اور وہ اپنے والد عروۃ بن زبیرؒ سے جو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے بھانجے اور حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کے صاحبزادے ہیں اور وہ اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت فرماتے ہیں کہ حارث بن ہشامؓ نے حضور اقدس ﷺ سے پوچھا کہ "**یارسول اللہ کیف یاتیک الوحی؟**" یعنی آپ کے پاس وحی کس طرح آتی ہے؟

حارث بن ہشام

حارث بن ہشام رضی اللہ عنہ ابوجہل کے بھائی ہیں، ابوجہل کا نام عمرو بن ہشام تھا۔ یہ فتح مکہ کے بعد اسلام لے آئے تھے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ [۱۹]

---

۱۸ وفی صحیح مسلم، کتاب الفضائل، باب عرق النبی فی البرد وحین یأتیہ الوحی، رقم: ۴۳۰۳، ۴۳۰۴، وسنن الترمذی، کتاب المناقب عن رسول اللہ، باب ماجاء کیف کان ینزل الوحی علی النبی، رقم: ۳۵۶۷، وسنن النسائی، کتاب الافتتاح، باب جامع ماجاء فی القرآن، رقم: ۹۲۴، ۹۲۵، ومسند أحمد، باقی مسند الأنصار، باب المسند السابق، رقم: ۲۴۰۹۲، ۲۴۱۴۰، ۲۵۰۰۲، موطأ مالک، کتاب النداء للصلاۃ، باب ماجاء فی القرآن، رقم: ۴۲۵.

۱۹ عمدۃ القاری، ج: ۱، ص: ۷۳.

نزول وحی کی کیفیت

حارث بن ہشام رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ سے پوچھا کہ آپ کے پاس وحی کس طرح آتی ہے؟ گویا نزول وحی کی کیفیت کے بارے میں سوال کیا کہ وحی آپ پر کس طرح نازل ہوتی ہے؟ رسول کریم ﷺ نے فرمایا **"احیانا یاتینی مثل صلصلة الجرس"** یعنی کبھی تو میرے پاس وحی آتی ہے جیسے کہ گھنٹیوں کی آواز ہو، وہ وحی کی قسم میں مجھ پر سب سے زیادہ مشکل ہوتی ہے اور وہ مجھ سے منقطع ہوتی ہے اس حال میں کہ میں اس بات کو جو اس میں کہی گئی تھی یاد کر چکا ہوتا ہوں۔

"واحیاناً یتمثل لی الملک رجلا فیکلمنی"

اور کبھی میرے لئے فرشتہ ایک انسانی صورت اختیار کر لیتا ہے وہ مجھ سے بات کرتا ہے تو جو کچھ وہ کہتا ہے میں وہ یاد کر لیتا ہوں۔

یہ حدیث سنانے کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے خود فرمایا کہ "میں نے خود رسول کریم ﷺ کو دیکھا کہ وحی ایسے دن میں جو سخت ٹھنڈک اور سردی والا ہوتا تھا نازل ہوتی تھی اور جب وحی آپ کے پاس سے ختم ہوتی تو آپ کی حالت یہ ہوتی تھی کہ پیشانی مبارک پسینہ سے ابل رہی ہوتی تھی یعنی شدت وحی کی وجہ سے اس میں پسینہ ابل رہا ہوتا تھا۔

حدیث مذکور میں حضرت حارث بن ہشام رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم ﷺ سے نزول وحی کی کیفیت کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ نے نزول وحی کی دو کیفیتیں بتائیں۔ یہ دو صورتیں کثیر الوقوع تھیں یعنی زیادہ تر وحی ان دو صورتوں میں ہی نازل ہوتی تھی اس واسطے آپ ﷺ نے ان صورتوں کا ذکر کیا۔

لیکن اس بات پر تمام علماء کا اجماع و اتفاق ہے کہ وحی کا نزول صرف ان ہی دو صورتوں میں منحصر نہیں تھا بلکہ اس کی اور بھی صورتیں ہوتی تھیں۔ چنانچہ خود قرآن کریم میں فرمایا گیا کہ:

"وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلاً فَيُوْحِيَ بِإِذْنِهِ مَايَشَآءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيْمٌ" ۝ [۲۰]

ترجمہ: اور کسی انسان میں یہ طاقت نہیں ہے کہ اللہ اُس سے (رُو برو) بات کرے، سوائے اس کے کہ وہ وحی کے

---

[۲۰] سورة الشورى، الآية: ۵۱

ذریعے ہو، یا کسی پردے کے پیچھے سے، یا پھر وہ کوئی پیغام
لانے والا (فرشتہ) بھیج دے، اور وہ اُس کے حکم سے جو وہ
چاہے وحی کا پیغام پہنچا دے۔ یقیناً وہ بہت اُونچی شان والا،
بڑی حکمت کا مالک ہے۔

اس آیت میں تین قسمیں بیان فرمائی گئیں ہیں، بعض احادیث سے ایک چوتھی قسم بھی ثابت ہے جس کو **نفث فی الروع** بھی کہا جاتا ہے۔[۲۱]

"**روع**" سے مراد قلب ہے اور "**نفث**" کے معنی ہے "پھونکنا" اس لئے "**نفث فی الروع**" کے معنی ہوئے قلب کے اندر پھونکنا، تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ ﷻ کی طرف سے براہ راست قلب کے اندر کوئی بات القاء فرمادی جاتی تھی اور اس کی کیفیت یہ ہوتی تھی کہ نہ تو الفاظ سنائی دیتے تھے، نہ کوئی فرشتہ سامنے نظر آتا تھا بلکہ قلب میں ایک بات ڈال دی جاتی تھی جس کے بارے میں آپ کو یقین ہوتا تھا کہ یہ من جانب اللہ ہے اور اس پر آپ ﷺ کو شرح صدر بھی ہو جاتا تھا کہ یہ اللہ ﷻ کی طرف سے دل میں ڈالی گئی ہے۔

چنانچہ ایک حدیث میں ہے "**إن روح القدس نفث فی روعی**" کہ اللہ ﷻ نے میرے قلب میں یہ بات ڈالی۔[۲۲]

وحی کی اقسام

ان تمام مذکورہ باتوں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وحی کی اقسام اور طریقے جو مختلف آیات واحادیث سے ثابت ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں:

پہلا طریقہ یہ کہ کوئی فرشتہ متمثل ہو کر انسانی شکل میں آجاتا اور وہ آکر وحی کے الفاظ آپ ﷺ کو سناتا اور آپ ﷺ اس کو محفوظ فرمالیتے جیسا کہ مذکورہ حدیث میں مذکور ہے۔

دوسرا طریقہ یہ تھا کہ آپ ﷺ کو گھنٹیوں کی سی آواز سنائی دیتی تھی جس کو حدیث مذکورہ میں "**مثل صلصلة الجرس**" سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔

تیسرا طریقہ یہ تھا کہ دل میں کوئی بات ڈال دی گئی جس کو "**نفث فی الروع**" سے تعبیر کیا گیا۔

چوتھا طریقہ یہ تھا کہ اللہ ﷻ براہ راست کلام فرمائیں۔ یہ کلام فرمانا بھی حضور اقدس ﷺ کے ساتھ ہوا ہے، لیکن اس کے مواقع صرف دو ہیں:

ایک لیلۃ المعراج اور دوسرے موقع کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ براہِ راست کلام ابتداء وحی کے موقع پر ہوا۔ تو موقعہ صرف دو ہیں۔ بہر حال یہ بھی ایک مستقل قسم ہے۔

---

۲۱ الاتقان، ج: ۱ ص: ۴۴.

۲۲ عمدة القاری، ج: ۱، ص: ۷۴.

پانچواں طریقہ جو بعض روایات سے ثابت ہے اور وہ ندرت کے ساتھ ہوا ہے۔ وہ یہ کہ فرشتہ اپنی اصل صورت میں آکر کوئی بات کرے، مذکورہ حدیث میں یہ ہے کہ فرشتہ انسانی صورت میں متمثل ہو کر آتا تھا لیکن بعض اوقات فرشتہ براہِ راست اپنی اصل شکل میں بھی آتا۔

فرشتہ کا اپنی اصل شکل میں آنا یہ بھی دو مرتبہ ثابت ہے۔ ایک مرتبہ خود آپ ﷺ نے حضرت جبرئیل امین علیہ السلام سے درخواست کی کہ میں آپ کو آپ کی اصل صورت میں دیکھنا چاہتا ہوں تو اس وقت حضرت جبرئیل علیہ السلام اپنی اصل صورت میں سامنے آئے۔

اور دوسرا موقع زمانہ فترت کے بعد کا ہے کہ زمانہ فترت کے بعد جو سب سے پہلی وحی نازل ہوئی تھی تو اس وقت حضرت جبرئیل علیہ السلام اپنی اصل صورت میں آئے۔ لہٰذا اگر اس کو بھی مستقل قسم قرار دیا جائے تو یہ پانچویں قسم ہوگئی۔

چھٹا طریقہ یہ کہ بعض روایات میں آتا ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب نبی کریم ﷺ پر وحی نازل ہوتی تھی تو ہم آپ ﷺ کے چہرۂ انور کے قریب شہد کی مکھیوں کی سی آواز سنتے تھے جیسے شہد کی مکھیاں بھن بھنائیں، یعنی اس قسم کی آواز ہوتی تھی جیسی شہد کی مکھیاں کسی چیز پر یا کہیں جا کر جو آواز نکالتی ہیں۔ [۲۳]

بعض لوگوں نے اس کو چھٹی قسم قرار دیا ہے، لیکن حقیقت میں یہ چھٹی قسم نہیں ہے بلکہ یہ **"صلصلة الجرس"** ہی کی ایک صورت تھی۔ اور صورتحال یہ تھی کہ جب **"صلصلة الجرس"** والی وحی نازل ہوتی تو حضور ﷺ کو ایسی آواز آتی تھی جیسی گھنٹیوں کی آواز، اور سننے والے جو پاس بیٹھتے تھے ان کو جو آواز آتی تھی وہ شہد کی مکھیوں جیسی، چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم نے جو آواز سنی وہ **"مثل دوی النحل"** تھی۔ اس لئے دونوں ایک ہی ہیں الگ الگ قسم نہیں ہے۔ بہر حال وحی کی یہ پانچ اقسام یا طریقے حضور ﷺ پر مختلف آیات واحادیث سے ثابت ہیں۔

لیکن یہاں حضرت حارث بن ہشام رضی اللہ عنہ نے جب سوال کیا، تو آپ ﷺ نے اس کے جواب میں تمام صورتوں کا استقصاء نہیں فرمایا، بلکہ صرف دو صورتیں بیان فرمائیں جو کثیر الوقوع تھیں جن کے ذریعہ اکثر وحی آتی تھی۔

"فقال رسول اللّٰہ ﷺ احیانا یأتینی مثل صلصلة الجرس" اس میں **"یاتینی"** کی ضمیر وحی کی طرف راجع ہو رہی ہے، یعنی کبھی کبھی میرے پاس وحی آتی ہے **"مثل صلصلة الجرس"** اس حالت میں کہ وہ گھنٹیوں کی آواز کی طرح ہوتی ہے۔

"صلصلة" اس آواز کو کہتے ہیں جو کسی لوہے کی چیز کو دوسرے لوہے کی چیز یا پتھر پر مارنے سے پیدا ہوتی ہے۔

---

۲۳ إن ابا داؤد قد روی من حدیث عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ : کنا نسمع عندہ مثل دوی النحل، عمدة القاری، ج: ۱، ص: ۸۰

"جرس" گھنٹی کو کہتے ہیں، جیسے گھنٹیاں بجتی ہیں۔ گھنٹی اس طرح بجتی ہے کہ اس کے اندر جو آلہ لٹکا ہوا ہوتا ہے وہ گھنٹی کے دوسرے حصہ کے اوپر جا کر ٹکراتا ہے جس سے آواز پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے "**صلصلة الجرس**" کا لفظ استعمال فرمایا۔ اب یہ کہ "**صلصلة الجرس**" کی کیا حقیقت ہے اس میں کئی اقوال ہیں۔

"صلصلة الجرس" کی حقیقت

بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ فرشتے کی آواز ہوتی تھی جو وحی لے کر آ رہا ہے۔ وہ فرشتہ سامنے نہیں آتا، اگر وہ سامنے آ جائے تو دوسری قسم ہوگئی۔ لیکن اگر وہ سامنے نہیں آیا بلکہ صرف آواز سنا رہا ہے تو اس سنانے کی آواز "**صلصلة الجرس**" کے مشابہ تھی۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ آواز وحی لانے سے پہلے فرشتے کے اپنے پروں کے پھڑ پھڑانے کی آواز ہوتی تھی۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ آواز براہِ راست اللہ ﷻ کی تھی یعنی یہ فرشتہ والی وحی نہیں تھی بلکہ اللہ ﷻ کی طرف سے آواز آتی تھی اور وہ آواز "**صلصلة الجرس**" کی طرح تھی۔ اس کی طرح ہونے کے معنی یہ ہے کہ اس کو محض "**تقریب إلی الفهم**" کے لئے مثل "**صلصلة الجرس**" سے تعبیر کر دیا گیا ہے، ورنہ اللہ ﷻ کی آواز جہت اور کیفیت سے منزہ ہے۔

اللہ ﷻ کی آواز قرار دینے میں کلام ہوا ہے۔ متکلمین کہتے ہیں کہ اللہ ﷻ کا کلام صوت اور حرف سے منزہ ہے۔ لہٰذا اللہ ﷻ کی طرف صوت کی نسبت کرنا درست نہیں، یہی بات بہت سے متقدمین حضرات نے بھی فرمائی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے

حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے بھی متقدمین کی طرح ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہ بات صحیح نہیں ہے، اللہ ﷻ کی طرف صوت کی نسبت کی تو جا سکتی ہے، لیکن اللہ ﷻ کی صوت ہماری صوت جیسی نہیں۔ "**لا کصوتنا کما یلیق بشانه تعالیٰ**"۔

اس طرح اگر کہا جائے کہ اللہ ﷻ کی صوت ہے، جیسا کہ اس کی شان کے لائق ہے، تو اس میں کوئی تشبیہ لازم نہیں آتی۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان اس طرف ہے۔[۲۴]

دوسرے حضرات کا رجحان یہ ہے کہ یہ آواز، فرشتہ کی لائی ہوئی وحی کی آواز تھی۔ اور یہ جو قول کہا گیا ہے کہ یہ

---

۲۴ فیض الباری، ج:۱، ص:۱۹۰.

فرشتے کے پھڑ پھڑانے کی آواز تھی تو یہ مجھے کچھ مرجوح معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ حضور ﷺ سے پوچھا گیا تھا کہ وحی کیسے آتی ہے؟ تو آپ ﷺ نے وحی کی کیفیت بیان فرمائی، نہ یہ کہ وحی سے پہلے کیا علامتیں ہوتی ہیں اور کیا کیفیات ہوتی ہیں؟ یہ بیان کرنا مقصود نہیں، بلکہ وحی کا بیان کرنا مقصود ہے۔ لہٰذا فرشتہ کی آواز سے مراد یہاں فرشتہ کی وحی سنانے کی آواز ہے۔

گھنٹیوں کی آواز سے مراد

''گھنٹیوں کی آواز کی طرح'' اس میں علماء کرام نے کلام کیا ہے۔

اکثر علماء کرام کی رائے ہے کہ گھنٹیوں کی آواز سے جو تشبیہ دی گئی ہے وہ دو چیزیں ہیں:

ایک اس کا کسی ایک جہت سے نہ ہونا، دوسرے یہ کہ متدارک۔

ایک جہت سے نہ ہونا یعنی تسلسل کے ساتھ آواز کا آنا کہ اس کی کوئی جہت نہیں بلکہ ہر جہت سے آتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ جیسے اگر گھنٹی مسلسل بولے تو اس کی آواز ایسی ہوتی ہے کہ سننے والے کو اس کی جہت کا تعین کرنا مشکل ہوتا ہے، ایسا لگتا ہے کہ چاروں طرف سے آرہی ہے حالانکہ ایک ہی جہت سے آرہی ہوتی ہے۔

متدارک یعنی مسلسل ہے یعنی جب وہ بجتی ہے تو مسلسل بجتی ہے، درمیان میں کوئی وقفہ نہیں ہوتا۔ لہٰذا وحی کو مثل **"صلصلة الجرس"** کے ساتھ تشبیہ دینے میں مقصود صرف یہ ہے کہ وہ آواز جو وحی کی ہوتی ہے ایک تو ہر طرف سے آتی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور دوسرے یہ کہ جب آتی ہے تو مسلسل آتی ہے اس کے بیچ میں کوئی وقفہ نہیں ہوتا۔

اب یہ سوال کہ اس کی حقیقت اور کنہہ کیا تھی؟ تو اس کی حقیقت اور کنہہ کوئی پہچان ہی نہیں سکتا۔ اگر ہم چاہیں اور اس کی کھوج میں پڑیں بھی تو یہ ہمارے ادراک سے ماوراء ہے۔ اس کی کیفیت و حقیقت کو وہی سمجھ سکتا ہے جو صاحبِ وحی ہو، دوسرے کے بس کی بات نہیں کہ وہ اس کی کیفیت کو سمجھ سکے، لہٰذا اس کی زیادہ کھوج میں پڑنا ہی بیکار ہے۔ شاعر نے کہا کہ۔

إذا لم تر الهلال فسلّم

لأناسٍ رأوه بالأبصار

لہٰذا اگر تم نے خود نہیں دیکھا لیکن جس نے دیکھا ہے وہ مخبر صادق ہے، اب وہ جو بتا رہا ہے، اس پر ایمان لے آؤ۔ باقی رہا اس کی حقیقت اور کنہہ کی فکر و تحقیق میں پڑنا تو اس سے کچھ حاصل نہیں ہوگا۔

"وهو أشدّه عليّ"

آپ ﷺ نے فرمایا کہ وحی کی یہ قسم جس میں گھنٹیوں کی سی آواز ہوتی ہے وہ مجھ پر سب سے زیادہ مشکل

ہوتی ہے۔

اب یہ صورت دوسری قسموں کی بہ نسبت ''مشکل اور اشد'' کیوں ہوتی ہے، یہ بات اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے، ہمیں تو ''اشدہ'' کا لفظ یہ بتا رہا ہے کہ یہ صورت آپ ﷺ پر سب سے زیادہ سخت ہوتی ہے۔

بہرحال وحی کی کوئی بھی قسم ہو تلقی وحی کے وقت میں سرکارِ دو عالم ﷺ کو مشقت ضرور اٹھانی پڑتی تھی اور یہ صورت سب سے زیادہ سخت ہوتی ہے۔

''اشدّہ علیّ'' کی وجہ

بعض علماء کرام نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس قسم کے بعد جو قسم بیان کی گئی ہے کہ جہاں فرشتہ انسانی شکل میں آتا ہے تو وہاں فرشتہ اپنی ملاء اعلیٰ کی کیفیات سے انسانی شکل کی طرف نزول کرتا ہے۔ اب حضور اقدس ﷺ جو وحی کی تلقی فرماتے ہیں، وہ ایک ظاہری طور پر انسانی شکل میں ایک فرشتہ سے فرماتے ہیں اور انسان کو انسان سے مناسبت زیادہ ہوتی ہے، لہٰذا اس میں اتنی زیادہ شدت نہیں ہوتی، جبکہ یہاں فرشتہ انسانی شکل میں متمثل نہیں ہوتا، لہٰذا اس وحی کی تلقی کے لئے نبی کریم ﷺ کو عالم قدس کی طرف صعود کرنا ہوتا ہے۔ یعنی اس عالم ناسوت سے عالم ملکوت کی طرف نبی کریم ﷺ کو صعود کرنا ہوتا ہے تو آپ کی جو عام بشری کیفیات ہیں ان کے لئے وہ صعود بڑا بھاری اور گراں ہوتا ہے۔ اس واسطے اس صورت میں آپ ﷺ پر مشقت، وحی کی اور قسموں کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے۔

عالم ناسوت

عالم ناسوت کہتے ہیں بشری عالم کو یعنی جو انسان کا روزمرہ کا عالم ہے جس سے روز اس کا واسطہ پڑتا ہے، جس کے مطابق طبیعت و عادت ڈھلی ہوئی ہوتی ہے۔

چونکہ فرشتہ انسانی شکل میں نہیں آتا تھا، لہٰذا حضور اکرم ﷺ کو اس وحی کی تلقی کے لئے عالم ناسوت سے صعود کر کے عالم ملکوت سے رابطہ کرنا پڑتا تھا، اب جس کے مطابق طبیعت ڈھلی ہوئی ہوتی ہے اس سے اوپر چڑھ کر عالم ملکوت سے رابطہ پیدا کرنے کے لئے روزمرہ کے معمول عالم سے آگے جانا پڑتا ہے اور اس عالم سے نکلنا انسان کے اوپر بھاری ہوتا ہے۔

''فَيُفْصَمُ عَنِّي''

اس میں دو روایتیں ہیں:

ایک ''يَفْصِمُ'' اور دوسری ''يُفْصَمُ'' اور دونوں صحیح ہیں، کیونکہ ''فصم ۔ يفصم ۔ فصماً'' اس

کے لفظی معنی ہیں قطع کر دینا، کسی چیز کو کاٹ دینا، ختم کر دینا۔ اس کو **"فصم ۔ یفصم"** کہتے ہیں۔ **"بالعروۃ الوثقی لانفصام لھا"** تو **"انفصام"** اس کا لازم ہے۔ اور **"فصم"** متعدی ہے۔ اور علماء لغت نے فرمایا ہے کہ **"فَصْم"** اس کاٹنے کو کہتے ہیں جس میں کاٹی ہوئی چیز اپنی اصل سے الگ نہ کی گئی ہو، اور **"قصم"** (بالقاف) اس کاٹنے کو کہتے ہیں جس میں کاٹی ہوئی چیز اصل سے جدا کر دی جائے، لہٰذا **"قصم"** بجائے **"فصم"** کا لفظ استعمال کر کے اشارہ فرما دیا گیا کہ وحی ہمیشہ کے لئے منقطع نہیں ہوتی، بلکہ عارضی طور پر منقطع ہوتی ہے، پھر بوقت ضرورت دوبارہ آ جاتی ہے۔ لہٰذا اگر اس صیغہ معروف کے ساتھ یعنی **"یفصم"** پڑھیں تو معنی ہوئے کہ وہ قطع کرتا ہے یا مجھ سے قطع کرتی ہے۔

اردو میں ہم وحی کو مؤنث کہتے ہیں اگرچہ عربی میں وحی مذکر ہے تو معنی ہوئے وہ وحی مجھ سے قطع کرتی ہے یعنی جدا ہوتی ہے، مجھ سے علیحدہ ہوتی ہے اس حالت میں کہ اس نے جو کچھ کہا میں اسے یاد کر چکا ہوتا ہوں۔

اور اگر اس کو صیغہ مجہول کے ساتھ یعنی **"یُفْصم"** پڑھیں تو معنی ہوں گے کہ وہ مجھ سے قطع کر دی جاتی ہے اس حالت میں کہ میں اسے یاد کر چکا ہوتا ہوں۔

الغرض دونوں کا حاصل ایک ہی ہے کہ "اس وحی کا سلسلہ جب ختم ہوتا ہے تو جو کچھ اس نے کہا ہوتا ہے میں اسے یاد کر چکا ہوتا ہوں۔"

"وقد وعیت عنہ"

"وعٰی ۔ یَعِیْ ۔ وعیًا" اس کے معنی دماغ میں کوئی چیز محفوظ کر دینے کے ہیں، اس میں ایک معنی یاد کرنے کے بھی ہیں اور دوسرے معنی سمجھنے کے بھی ہیں، گویا **"وعٰی"** یہ مجموعہ ہے حفظ اور فہم کا یعنی کسی چیز کو سمجھ کر یاد کر لینا یہ **"وعٰی"** ہے۔ **﴿نضر اللہ عبداً سمع مقالتی فوعاھا ثم اداھا﴾** تو **"وعی"** یہ نہ صرف حفظ ہے اور نہ صرف فہم ہے بلکہ حفظ اور فہم دونوں کا مجموعہ ہے تو معنی یہ ہوئے کہ جب وحی ختم ہوتی ہے تو مجھے از سر نو یاد کرنے کے لئے محنت نہیں کرنی پڑتی بلکہ مجھے وہ سمجھ بھی آ جاتی ہے اور ساتھ ساتھ یاد بھی ہو جاتی ہے۔

"وأحیانا یتمثل لی الملک رجلا"

یہاں سے دوسرا طریقہ وحی بیان فرمایا کہ کبھی کبھی میرے لئے فرشتہ آدمی کی شکل میں متمثل ہو جاتا ہے۔ تمثل کے معنی ہوتے ہیں کسی چیز کے مثل بن جانا، تو معنی ہوئے کہ فرشتہ ایک آدمی کی طرح میرے سامنے آتا ہے۔

انقلاب ماہیت یا انقلاب صورت

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ ﷻ نے ملائکہ کو یہ طاقت دی ہے کہ وہ کسی انسان کی شکل میں متشکل ہو کر

آ جائے۔ اس سے قلب ماہیت کا اعتراض لازم نہیں آتا، کیونکہ قلب ماہیت کے معنی ہوتے ہیں کہ ایک شیٔ کی ماہیت ہی تبدیل ہو جائے۔

لہٰذا یہاں ایسا نہیں ہوتا کہ ملک کی حقیقت ہی تبدیل ہوگئی ہو، بلکہ اس کی حقیقت برقرار رہتی ہے البتہ وہ صورت بدل دیتا ہے۔ یہ تغیر صورت ہے تغیر حقیقت نہیں اور انقلاب صورت ہے انقلاب ماہیت نہیں ہے۔

لہٰذا اگر اللہ ﷻ نے ملائکہ کو اس میں قدرت دی ہے تو اس میں کوئی استبعاد نہیں اور نہ اس پر کوئی اعتراض ہو سکتا ہے۔

حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ

دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عموماً حضرت جبرئیل امین علیہ السلام جب وحی لے کر کسی انسانی شکل میں تشریف لاتے تو اکثر و بیشتر ان کی صورت حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ سے مشابہ ہوتی تھی۔

حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ مشہور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے ہیں اور اپنے حسن و جمال کی وجہ سے مشہور تھے، انہی کو آنحضرت ﷺ نے اپنے بعض مکاتیب کے لئے ایلچی بنا کر بھیجا تھا۔ حضرت جبرئیل علیہ السلام ان کی شکل میں متمثل ہو کر آیا کرتے تھے۔

"فیکلمنی"

یعنی وہ آ کر مجھ سے بات کرتا ہے اور بعض روایات میں اس پر یہ اضافہ ہے **"وهو أخفه علي"** جیسے ماقبل میں کہا تھا **"وهو أشده علي"** تو یہاں فرمایا **"وهو أخفه علي"** کہ یہ صورت نسبتاً آسان ہوتی ہے۔

اور اس کی آسانی کی وجہ پہلے ذکر کی جا چکی ہے کہ یہاں ایک انسانی شکل سامنے ہوتی ہے تو اس واسطے اس کے ساتھ مناسبت موجود ہے، لہٰذا اس میں دقت اور مشقت زیادہ نہیں تھی۔

"فاعي مايقول" یعنی میں سمجھ کر یاد کر لیتا ہوں جو کچھ وہ کہتا ہے۔

قالت عائشة رضی اللہ عنها ولقد رأيته عليه الوحی فی اليوم الشديد البرد

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے آنحضرت ﷺ کو نزول وحی کے وقت دیکھا ہے ایسے دن جو سخت سردی والا ہوتا تھا، اس وقت وحی اس حالت میں آپ سے جدا ہوتی تھی کہ آپ کی پیشانی مبارک پسینے سے ابل رہی ہوتی تھی۔

"لیتفصد"

"تفصد ۔ فصد" سے ہے اور "فصد ۔ یفصد ۔ فصداً" کے معنی کسی چاقو یا نشتر وغیرہ سے کسی جگہ پر شگاف ڈالنے کے ہیں۔ جیسے فصد کھلوانا کہتے ہیں۔ تو وہ چاقو سے شگاف ڈالا جاتا ہے اور شگاف سے خون ابلتا ہے تو خون کے ابلنے کی جو کیفیت ہوتی ہے اس کو "تفصد" کہتے ہیں۔

لہٰذا یہاں ترجمہ یہ ہوا کہ آپ کی پیشانی مبارک پسینے سے ابل رہی تھی سردی کی شدت کے باوجود، چونکہ آپ ﷺ کے اوپر اس وحی کی حالت میں مشقت ہوتی تھی، اور یہ فطری امر ہے کہ دشواری اور مشقت کے وقت انسان کو پسینہ آجاتا ہے۔ اور وحی تو ایسی چیز تھی جیسا کہ دوسری روایت میں آتا ہے کہ بعض اوقات آپ کسی ناقہ وغیرہ پر سوار ہوتے اور اس حالت میں وحی نازل ہونا شروع ہوتی تو وہ ناقہ اس کے بوجھ کی وجہ سے بیٹھنے لگتی، کھڑا رہنے کا تحمل نہیں ہوتا تھا۔ [۲۵]

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ سرکار دوعالم ﷺ میری ران پر سر رکھ کر لیٹے ہوئے تھے کہ اسی حالت میں آپ ﷺ پر وحی (آیت) "غیر اولی الضرر" نازل ہوئی تو بوجھ کی شدت سے ایسا لگا کہ میری ران پھٹ جائے گی۔ وحی کے نازل ہوتے وقت اتنی شدت ہوتی تھی۔ [۲۶]

اس شدت کی کیا کیفیت پیش آتی ہوگی صاحب وحی ہی جانتے ہیں۔

چنانچہ اللہ جل جلالہ کا ارشاد ہے:

لَوْ اَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْاٰنَ عَلٰى جَبَلٍ لَّرَاَيْتَهٗ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ ط [الحشر: ۲۰]

اگر ہم اتارتے یہ قرآن ایک پہاڑ پر تو تُو دیکھ لیتا کہ وہ دب جاتا پھٹ جاتا اللہ کے ڈر سے۔

---

۲۵ زاد ابن أبي الزناد عن هشام بهذا الإسناد عند البيهقي في الدلائل ، وإن كان ليوحى إليه وهو على ناقته فيضرب حزامها من ثقل مايوحى اليه ، كذا ذكره الحافظ في الفتح ، ج: ۱، ص: ۲۱ ، وشرح الزرقاني ، ج: ۲ ، ص: ۲۱.

۲۶ فاخبرنا ان زيد بن ثابت أخبره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أملى عليه لا يستوى القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله قال فجاء بن ام مكتوم وهو يملها على فقال يا رسول الله لو أستطيع الجهاد لجاهدت وكان رجلا اعمى فانزل الله تبارك وتعالى على رسوله صلى الله عليه وسلم وفخذه على فخذى فثقلت على حتى خفت أن ترض فخذى ثم سرى عنه فانزل الله عزوجل غير أولى الضرر. تفسير الطبرى، ج: ۵، ص: ۲۲۹ ، وأخرجه البخارى ، باب لا يستوى القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله ، رقم: ۴۳۱۶ ومسند أحمد (۵۱۸/۳۵ ـ ۲۱۶۶۴) ، وسنن أبي داؤد (۱۱/۳ ـ ۲۵۰۷) ، وسنن الترمذى (۱۲۵/۵ ـ ۳۰۳۳) .

نزولِ وحی کی کیفیت میں مشقت کو رکھنے کی وجہ

اللہ ﷻ اگر چاہیں تو ان کی قدرت میں یہ بھی تھا کہ وحی اس طرح نازل فرمائیں کہ اس میں مشقت نہ ہو، لیکن اللہ ﷻ نے وحی کی عظمت، وحی کے جلال اور وحی کی کیفیت کو ایسا بنایا کہ وہ مشقت سے حاصل ہو، کیونکہ جو چیز مشقت سے حاصل ہوتی ہے اس کی قدر و منزلت بڑھ جاتی ہے۔

دوسرا فائدہ اس میں یہ ہے کہ سرکارِ دو عالم ﷺ کے درجات کی بلندی اس کیفیت میں ہے یعنی یوں تو ہر انسان کو دنیا میں جو بھی مشقت و تکلیف ہو اس پر اجر ملتا ہے اور اگر یہ مشقت اللہ ﷻ کے راستے اور دین کے کام میں ہو تو اس اجر میں اور اضافہ ہو جاتا ہے اور پھر وہ مشقت اگر پیغمبر کو پہنچ رہی ہو تو اس کے اجر اور درجات میں اور اضافہ ہوگا۔ تو یہ وحی کی مشقت بالآخر حضور ﷺ کے درجات کی بلندی کا ذریعہ تھی۔ اس کے علاوہ اور نہ جانے کیا کیا مصلحتیں ہوں گی؟ ہماری چھوٹی سی عقل کہاں تک اس کا ادراک کر سکتی ہے اور مصلحتوں کا علم باری تعالیٰ ہی کو ہے۔

(۳) بـــاب:

۳ ــ حدثنا يحيى بن بكير قال : حدثنا الليث ، عن عقيل ، عن ابن شهاب ، عن عروة ابن الزبير ، عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت : أول مابدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم ، فكان لا يرى رؤيا إلا جاء ت مثل فلق الصبح ، ثم حبب إليه الخلاء وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه ـ وهو التعبد ـ الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها ، حتى جاء ه الحق وهو في غار حراء، فجاء ه المَلَک فقال: اقرأ ، قال: ما أنا بقارئ ، قال: فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال : اقرأ ، قلت: ((ما أنا بقارئ)).

فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال: اقرأ ، فقلت: ما أنا بقارئ ، فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال: ﴿إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِي خَلَقَ ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ إِقْرَأْ وَرَبُّکَ الْأَكْرَمُ﴾ [العلق: ۱-۳] فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده ، فدخل على خديجة بنت خويلد فقال: ((زملوني ، زملوني)) فزملوه حتى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة وأخبرها الخبر: ((لقد خشيت على نفسي))، فقالت له خديجة: كلا، والله ما يحزنک الله ابدا ، إنک لتصل الرحم، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف ، وتعين على نوائب الحق ، فانطلقت به خديجة حتى أتت به

ورقة بن نوفل بن أسد بن عبدالعزی ـــ ابن عم خدیجة ـ وکان امرءاً قد تنصر فی الجاهلیة ،وکان یکتب الکتاب العبرانی، فیکتب من الإنجیل بالعبرانیة ماشاء الله أن یکتب ، وکان شیخا کبیرا قد عمی، فقالت له خدیجة : یا ابن عم إسمع من ابن أخیک ، فقال له ورقة : یا ابن أخی ماذا تری؟

فأخبره رسول الله ﷺ خبر ما رأی ، فقال له ورقة: هذا الناموس الذی نزل الله علی موسی ، یا لیتنی فیها جذع ، لیتنی أکون حیا إذ یخرجک قومک ، فقال رسول الله ﷺ : ((أو مخرجی هم))؟ قال : نعم ، لم یأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودی، وإن یدرکنی یومک أنصرک نصرا مؤزرا. ثم لم ینشب ورقة أن توفی وفترا لوحی.[أنظر: ۳۳۹۲، ۴۹۵۳، ۴۹۵۵، ۴۹۵۶، ۴۹۵۷، ۶۹۸۲]. [۲۷]

مذکورہ بالا یہ تیسری حدیث ہے کہ جس میں صراحۃً "بدء الوحی" کا ذکر ہے کہ بالکل نکتہ آغاز وحی کا کس طرح ہوا۔

"حدثنا یحییٰ ابن بکیر"

اس حدیث میں امام بخاری رحمہ اللہ کے استاذ یحییٰ بن بکیر ہیں ان کا پورا نام یحییٰ بن عبداللہ بن بکیر ہے لیکن ان کو دادا کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ [۲۸]

قاعدہ

بعض اوقات انسان کی نسبت اس کے دادا کی طرف بھی ہوتی ہے، لیکن جب انسان کی نسبت دادا کی طرف کی جائے تو پھر قاعدہ یہ ہے کہ "ابن" کا ہمزہ لکھنے میں حذف نہیں ہوتا، یہاں جو ہمزہ حذف کر کے لکھا گیا ہے یہ غلط ہے۔ یحییٰ کے بعد "ابن" ہمزہ کے ساتھ پورا لکھا ہوا ہونا چاہئے، کیونکہ نسبت دادا کی طرف ہے اور ابن کا ہمزہ اس وقت حذف ہوتا ہے جب وہ "علمین متناسلین" کے درمیان ہو، یعنی دو ایسے آدمیوں کے درمیان واقع ہو جن میں آپس میں تناسل ہو جیسے باپ، بیٹے کے درمیان، اور اگر کسی کی نسبت دادا کی طرف کی گئی تو ہمزہ

[۲۷] وفی صحیح مسلم ،کتاب الإیمان ، باب بدء الوحی إلی رسول الله ، رقم ۲۳۱ ، ۲۳۳، و سنن الترمذی، کتاب المناقب عن رسول الله ، باب فی آیات إثبات نبوة النبی وما قد خصه الله عزوجل ، رقم : ۳۵٦۵ ، ومسند احمد ،باقی مسند المکثرین ، باب مسند جابر بن عبد الله ، رقم : ۱۴۵۰۲ ،باقی مسند الأنصار، رقم : ۲۴۰۴٦، ۲۴٦۸۱، ۲۴۷٦۸.

[۲۸] فتح الباری، ج: ۱ ص: ۲۲

حذف نہیں ہوگا، اسی طرح کسی کی نسبت ماں کی طرف کی گئی تو ہمزہ حذف نہیں ہوگا، یہاں چونکہ نسبت دادا کی طرف ہے، لہٰذا یہاں ہمزہ کا حذف کرنا غلط ہے بلکہ یہاں ہمزہ ہونا چاہئے۔

"حدثنا اللیث"

لیث بن سعدؒ مصر کے مشہور ائمہ مجتہدین میں سے ہیں۔ شوافع کہتے ہیں کہ یہ ہمارے ہیں اس لئے کہ یہ اصلاً شافعی مذہب کے ہیں۔ احناف کہتے ہیں کہ یہ ہمارے ہیں اس لئے کہ یہ حنفی مذہب کے ہیں۔ لیکن علامہ عینی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ یہ حنفی مذہب کے تھے، لیکن صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ خود مجتہد تھے۔

لیث بن سعد رحمہ اللہ کا مزار قاہرہ میں اب بھی موجود اور معروف ہے، وہاں حاضری کی سعادت بھی نصیب ہوئی۔ یہ بڑے درجے کے فقہاء کرام اور محدثین میں سے ہیں۔

اللہ ﷻ نے علم وفضل کے ساتھ مال و دولت سے بھی نوازا تھا، کہا جاتا ہے کہ ان کی آمدنی بیس ہزار سے پچیس ہزار دینار سالانہ تھی اور بعض روایتوں میں اسی ہزار، لیکن فیاضی، سخاوت اور اللہ ﷻ کے راستے میں خرچ کرنے کا یہ عالم تھا کہ ساری عمر کبھی ان پر زکوٰۃ فرض نہیں ہوئی، بلکہ ان کے صاحبزادے فرماتے ہیں کہ سال کے آخر میں بعض اوقات مقروض ہو جاتے تھے۔ قتیبہ فرماتے ہیں کہ وہ روزانہ تین سو مسکینوں پر صدقہ کیا کرتے تھے۔[۲۹]

"عن عقیل"

لیث کے استاذ عُقیل بن خالد بن عَقیل ہیں خود ان کا اپنا نام تو مصغر ہے لیکن ان کے دادا کا نام بفتح العین اور کسر القاف کے ساتھ عَقیل ہے۔ یہ امام زہریؒ کے کثیر الملازمہ شاگردوں میں سے تھے، امام زہریؒ سے روایت کرنے والے مضبوط ترین راویوں میں سے تھے، امام زہری کے بہت شاگرد تھے، ان میں سے بعض ایسے تھے جنہوں نے ان کی صحبت بہت زیادہ اٹھائی اور بعض ایسے تھے کہ جو ان کی صحبت میں کم رہے، عُقیل اور یونس وغیرہ امام زہری کی زیادہ صحبت میں رہنے والے تھے اور کثیر الملازمہ تھے تو عُقیل اس حدیث کو ابن شہاب سے روایت کر رہے ہیں۔

"عن ابن شهاب"

یہ امام زہری رحمہ اللہ ہیں، ان کا نام محمد ہے اور ابن شہاب کی کنیت سے مشہور ہیں اور زہری ان کی نسبت ہے کہ بنو زہرہ کے رہنے والے تھے اور یہ مشہور ائمہ حدیث میں سے ہیں۔ ان کا مکمل نام ابوبکر محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن الحارث بن زہرہ بن کلاب بن مرّہ بن کعب بن لؤی الزہری المدنی ہے۔[۳۰]

---

۲۹ جہانِ دیدہ، ص:۳۳۳، و سیر اعلام النبلاء، ج: ۸، ص: ۱۵۸، مؤسسة الرسالة، بیروت ۱۴۱۳ھ۔

۳۰ عمدة القاری، ج: ۱ ص: ۸۵، وتذکرة الحفاظ، ج: ۱ ص: ۱۰۸.

ابن شہاب اس حدیث کو روایت کررہے ہیں عروہ سے اور عروہ حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں۔

قالت أول مابدئ به رسول الله ﷺ من الوحی الرؤیا الصالحۃ فی النوم

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ سب سے پہلے رسول اللہ ﷺ پر وحی کا سلسلہ اس طرح شروع ہوا کہ آپ کو خواب میں رؤیا صالحہ آتے تھے۔

دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ نزولِ وحی سے چھ ماہ پہلے شروع ہوگیا تھا کہ ان چھ مہینوں کے اندر حضور ﷺ کو سچے خواب آیا کرتے تھے یعنی جو خواب دیکھا وہ بالکل سچ ہوا کہ اسی کے مطابق واقعہ پیش آیا، تو یہ رؤیا صالحہ اس بات کی گویا تمہید تھی کہ اب آپ ﷺ کو وحی کے لئے منتخب کیا جارہا ہے، اسی واسطے وہ حدیث آتی ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ:

"الرؤیا الصالحۃ جزء من ستۃ و أربعین جزء من النبوۃ أو کما قال ﷺ"۔[۱۳]

یعنی رؤیا صالحہ نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہیں۔ چھیالیسواں حصہ اس واسطے کہ حضور اقدس ﷺ کی کل مدت بعثت ۲۳ سال تھی اور اس سے پہلے چھ مہینے خواب آئے تو ۲۳ کو دو سے ضرب دیں تو چھیالیس ہوگئے۔ تو اس مدت بعثت میں چھیالیس مہینے تھے تو ان میں سے ایک حصہ رؤیا صالحہ بن گیا۔ اس لئے شروع میں آپ کو رؤیا صالحہ آنے شروع ہوئے۔

"فکان لایری رؤیا إلا جاء ت مثل فلق الصبح"

یعنی آپ ﷺ جو بھی خواب دیکھتے تھے، وہ اس طرح ظاہر ہو جاتا تھا جیسے پو کا پھٹنا یعنی صبح کا پھٹنا، یعنی جس طرح صبح پھٹتی ہے تو وہ بالکل عیاں ہوتی ہے اس میں کوئی ابہام یا اجمال نہیں ہوتا، ہر آدمی اس کو دیکھ کر صبح کا پتہ لگالیتا ہے، اسی طرح نبی کریم ﷺ جب بھی کوئی خواب دیکھتے تو وہ خواب والی بات حالت یقظہ میں اس طرح سامنے آجاتی تھی جیسے صبح کا پھٹ جانا سامنے آجاتا ہے، یعنی بغیر کسی شک وشبہ کے ویسا ہی ہو جاتا تھا، لہٰذا شروع میں سب سے پہلے رؤیا صالحہ کا یہ سلسلہ شروع ہوا۔

"ثم حبب إلیه الخلاء"

پھر آپ ﷺ کے دل میں خلوت کی محبت ڈال دی گئی، خلاء کے معنی ہیں خلوت، تنہائی، تو آپ کے دل میں

[۱۳] فی صحیح البخاری، کتاب التعبیر، (۴) باب: الرؤیا الصالحۃ جزء من ستۃ و أربعین جزاء من النبوۃ، رقم: ۶۹۸۷، ۶۹۸۸، ۶۹۸۹۔

اس بات کی محبت ڈال دی گئی کہ آپ تنہا رہیں۔ یہ ایک کیفیت ہوتی ہے جب اللہ ﷻ کی طرف کوئی بندہ انابت اختیار کرتا ہے تو اس پر ایک مرحلہ ایسا آتا ہے کہ اس کو لوگوں سے اختلاط پسند نہیں رہتا اور جی چاہتا ہے کہ تنہائی میں رہوں جہاں صرف میں اور میرا اللہ ہو اور تیسرا کوئی ساتھ نہ ہو۔ تو یہ کیفیت حضور اکرم ﷺ پر طاری ہوئی کہ آپ ﷺ کو خلوت محبوب ہوگئی۔

”وكان يخلو بغار حراء“

غار حرا کی خصوصیت

آپ ﷺ غار حراء کے اندر خلوت فرماتے تھے۔

آج کل جو پہاڑ جبلِ نور کے نام سے مشہور ہے اس کے اوپر جا کر ایک غار ہے جس کو غار حرا کہتے ہیں۔ جو اب بھی موجود ہے اگر کوئی شخص مکہ مکرمہ جا کر دیکھے، تو مکہ مکرمہ چاروں طرف پہاڑوں سے گھرا ہوا ہے اور سب پہاڑ خشک ہیں لیکن جبلِ نوران میں بالکل ممتاز پہاڑ ہے یعنی ایسا ہے کہ آدمی دور سے دیکھ کر پہچان لے کہ یہ کوئی الگ چیز ہے اور دور سے اس کے سر پر ایک بڑا سا تاج رکھا ہوا معلوم ہوتا ہے، اس کے اوپر ایک غار ہے جو غارِ حراء کہلاتا ہے، آپ ﷺ وہاں پر تشریف لے جایا کرتے تھے۔

غارِ حراء کی وجہ انتخاب

علماء کرام نے غار حراء منتخب کرنے کی یہ وجہ ذکر کی ہے کہ وہاں سے بیت اللہ صاف نظر آتا تھا۔ جبلِ نور یا غار حراء سے بیت اللہ کا فاصلہ تقریباً دو یا تین میل ہوگا، لیکن اوپر سے بیت اللہ شریف صاف نظر آتا تھا۔ اب تو درمیان میں عمارتیں حائل ہوگئی ہیں، اس وقت یہ عمارتیں درمیان میں حائل نہیں تھیں تو آپ ﷺ لوگوں کے شور وشغب سے بھی ہٹ جاتے تھے اور ساتھ ساتھ بیت اللہ کی زیارت بھی ہوتی رہتی تھی اس وجہ سے آپ نے غار حراء کا انتخاب فرمایا۔ آپ اس میں عبادت کیا کرتے تھے۔[۳۲]

”فيتحنث فيه“

”یتحنث“ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس کلمہ میں ”ثاء“ اصلی ہے، لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ ”تحنث ۔ حنث“ سے نکلا ہے اور ”حنث“ کے معنی ”گناہ“ کے ہوتے ہیں، جیسے ”حنث“ اس نے کسی گناہ کا ارتکاب کیا ”حنث ۔ یحنث“ اسی طرح آدمی یمین میں حانث ہوتا ہے۔ مطلب یہ کہ قسم پوری نہیں کی تو گناہگار ہوگا۔ ”حنث“ گناہ کے معنی میں آتا ہے، لہٰذا ”تحنث“ کا معنی ”گناہ کرنا“ کے ہوں گے۔

۳۲ فیض الباری، ج: ۱، ص: ۲۴، و شرح الکرمانی، ج: ۱، ص: ۳۲.

اس کا جواب بعض لوگوں نے یہ دیا ہے کہ "تحنث" کے معنی گناہ کرنے کے نہیں بلکہ گناہ سے بچنے کی کوشش کرنے کے ہیں۔ یعنی اپنے آپ کو گناہ سے بچانے کا اہتمام کرنا۔ اس واسطے اس کا مآل کار عبادت اور طاعت نکلتا ہے کہ اپنے آپ کو گناہ سے بچانے کا اہتمام کرکے طاعت کی طرف متوجہ ہوں۔ اگر یہ معنی لئے جائیں تو "ثاء" کو اصلی بھی کہہ سکتے ہیں۔

جبکہ زیادہ تر شراح کا کہنا ہے کہ "تحنث" کا عبادت کے معنی میں استعمال معروف نہیں ہے، لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ یہ "ثاء" بدلی ہوئی ہے "فاء" سے یعنی اصل لفظ "یتحنف" یعنی بالفاء تھا، اور کلام عرب میں "فاء" کو ثاء سے بدلنے کا رواج رہا ہے کہ بکثرت ایسے الفاظ جو "فاء" والے ہوتے ہیں ان کو ثاء سے تبدیل کر دیا جاتا ہے، لہٰذا یہاں بھی "ثاء، فاء" سے بدلی ہوئی ہے اور "تحنف" کے معنی ہیں دین حنیف کے مطابق عبادت کرنا اور دین حنیف سے مراد دین ابراہیمی ہے۔[۳۳]

غار حراء میں آپ ﷺ کی عبادت دین ابراہیمؑ کے مطابق ہوتی تھی

مذکورہ بالا تفصیل سے اس سوال کا جواب بھی نکل آتا ہے کہ جب تک حضور اکرم ﷺ پر وحی کا نزول شروع نہیں ہوا تھا اور احکام و شرائع نہیں آئے تھے تو آپ ﷺ عبادت کس طرح کرتے تھے؟

اس کا جواب یہاں سے مل جاتا ہے کہ آپ ﷺ وہ عبادت دینِ ابراہیمی کے مطابق فرمایا کرتے تھے۔ اب اس کی تفصیل کیا ہے اور وہ کس طرح ہوتی تھی، یہ روایات میں موجود نہیں ہے۔ بس اتنا اجمالی طور پر معلوم ہو جانا کافی ہے کہ اس وقت تک جو عبادات دینِ ابراہیمی کے مطابق ثابت تھیں آپ ﷺ وہ عبادات انجام دیا کرتے تھے۔[۳۴]

"وهو التعبد"

یہ جملہ "معترضہ تفسیریہ" ہے اور راوی کی طرف سے ہے کہ اس نے خود تحنث کی تشریح کر دی کہ تحنث، تعبد کے معنی میں ہے۔

"الليالي ذوات العدد"

یہ ظرف واقع ہو رہا ہے "یخلو" یا "یتحنث" سے کہ آپ ﷺ عبادت فرماتے تھے ایسی راتوں میں جو گنتی والی ہوتی تھیں یعنی کئی متعدد راتوں میں۔

دیگر روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ وہاں ایک ماہ قیام فرماتے تھے، جبکہ بعض روایتوں سے

---

۳۳ فتح الباری، ج: ۱، ص: ۲۳.

۳۴ يتبع الحنيفية و هي دين ابراهيم، كذا في فتح الباری، ج: ۱، ص: ۲۳.

معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ چالیس دن قیام فرماتے تھے۔ اسی سے صوفیاء کرام نے چلہ کی اصل نکالی ہے۔ واللہ اعلم۔[۳۵]

"قبل أن ينزع إلى أهله"

یعنی قبل اس کے آپ ﷺ اپنے اہل کی طرف واپس تشریف لے جائیں، "**الليالى ذوات العدد**" یعنی ایک مہینہ یا چالیس دن آپ وہاں مقیم رہتے تھے۔

"ينزع"

"**نزع ۔ ينزع**" کا مصدر اگر "**نزعٌ**" ہو تو اس کے لفظی معنی کھینچنا کے ہوں گے اور "**نزع إلى الشئ**" اس کے معنی "**رجع إلى الشئ**" کے بھی ہوتے ہیں اور یہی معنی یہاں مراد ہیں۔

اور اگر "**نزع ۔ ينزع**" کا مصدر "**نزوعاً**" ہو تو اس کے معنی اشتیاق وشوق کے ہوں گے، جیسے "**نزع نحوه، نزع اليه**" اس کے معنی ہیں کہ کسی چیز کی طرف شوق ہونا کہ جلدی اس کے پاس پہنچ جاؤں، جلدی اس سے مل لوں۔ جیسے حماسہ میں ہے کہ:

لاَ يمنعنک خفض العيش فی دعة
نزوع نفس إلى أهل و أوطان
تلقى بكل بلادان حللت بها
أهلا باهل و جيرانا بجيران[۳۶]

ترجمہ: تجھ کو ہرگز نہ روکے راحت میں خوشگوار زندگی بسر کرنے سے اہل خانہ اور وطن کا شوق۔ ہر وہ شہر جس میں تو سفر کر کے اترے گا وہاں تو اہل کے بدلے اہل اور پڑوسیوں کے بدلے پڑوسیوں سے ملے گا۔

"**نزوع**" مصدر: اشتیاق۔ "**نزع**" (ف) "**نزوعاً الى اهله**": مشتاق ہونا۔

مقصد یہ ہے کہ گھر اور وطن کا میلان، سفر سے تجھ کو نہ روک لے، کیونکہ سفر میں اگرچہ مشقت ہوتی ہے، لیکن پردیس میں بھی مانوس لوگ مل جاتے ہیں:

---

۳۵ فتح الباری، ج: ا ص: ۲۳ ، و فیض الباری ، ج: ا ، ص: ۲۳ ، ۲۴۔

۳۶ دیوان حماسہ، ص: ۱۶۷

گل مراد ہے منزل میں خار راہ میں ہے

لہٰذا بہت سے شراح نے **"قبل أن ینزع إلی أھلہ"** کے معنی **"قبل أن اشتاق إلی أھلہ فیرجع"** کے لئے ہیں یعنی قبل اس کے کہ آپ مشتاق ہوکر اپنے اہل کی طرف واپس تشریف لے جائیں **"لیالی ذوات العدد"** میں وہاں تعبد فرمایا کرتے تھے۔

"ویتزود لذلک"

یعنی اور جو متعدد راتوں میں قیام فرماتے تھے تو اپنے ساتھ کھانے وغیرہ کا تھوڑا بہت سامان بطور توشہ لے جاتے کہ وہاں جب موقع ہوتا تناول فرمالیتے تھے۔

زادِ سفر خلافت سنت نہیں

اس سے معلوم ہوا کہ توشہ وغیرہ کا سفر میں لیکر جانا کوئی خلاف توکل نہیں بلکہ نبی کریم ﷺ کی عین سنت ہے۔

"ثم یرجع إلی خدیجۃ" یعنی پھر آپ ﷺ حضرت خدیجہؓ کے پاس تشریف لے آتے اور **"فیتزود لمثلھا"** یعنی پھر اپنا توشہ تقریباً اتنی راتوں کے لئے دوبارہ لے جاتے، جتنی راتیں پہلے وہاں عبادت کی تھیں اور اعتکاف فرمایا تھا۔

"إقرأ" کتاب ہدیٰ کا پہلا سبق

"حتی جاء ہ الحق" یعنی یہ سلسلہ آپ ﷺ کا غار حراء میں خلوت کے اندر عبادت کرنے کا چلتا رہا یہاں تک کہ آپ کے پاس حق آ گیا۔ یہاں حق سے مراد 'وحی' ہے۔ **"وھو فی غار حراء"** یعنی جبکہ آپ ﷺ غار حراء میں تھے۔ **"فجاء ہ الملک"** تو آپ ﷺ کے پاس فرشتہ آیا۔ **"فقال اقرأ"** فرشتہ نے آ کر کہا کہ **"اقرأ"** یعنی پڑھو۔

فرشتہ کی صورت

اب یہ فرشتہ کس صورت میں آیا تھا؟

روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت نہ تو مکمل طور پر اپنی اصل شکل میں تھا اور نہ ہی انسانی شکل میں، بلکہ بین بین صورت تھی جس میں ان کے پر بھی تھے لیکن اپنی اصلی شکل میں نہیں تھے۔ آپ ﷺ نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کو بے شمار پر کے ساتھ ان کی اپنی اصلی صورت میں بھی دیکھا ہے، اس وقت ان کی حقیقی صورت نہیں تھی بلکہ اس

درجہ تھی جو غار کے اندر سما سکتی تھی، اس حالت میں وہ آئے اور آکر کہا۔ **"اقرأ"**۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا پڑھنے کو کہا؟ کوئی چیز سامنے لکھی ہوئی ہو تو آدمی کہے **"اقـــرأ"** تو اس کا جواب یہ ہے کہ کچھ روایتوں میں آتا ہے کہ وہ اپنے ساتھ لوح لائے تھے اور اس کے اوپر کچھ کلمات مکتوب تھے ان کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ **"اقرأ"**.[۳۷]

"قال ما أنا بقارئ" تو آپ ﷺ عرض کیا کہ میں تو پڑھا ہوا نہیں ہوں، اُمّی ہوں۔

"قال فأخذني فغطني" یعنی تو مجھے فرشتہ نے پکڑا اور بھینچا۔ **"غط"** کے لفظی معنی "دبانا" کے ہیں تو **"غطني"** کے معنی ہوئے کہ مجھے پکڑ کر دبایا۔

"حتى بلغ مني الجهد" یعنی یہاں تک کہ وہ فرشتہ مجھے دباتے ہوئے انتہائی مشقت تک پہنچ گیا۔

لفظ "الجهد" کی تحقیق

الجهد ـــ "وهو بالضم : الوُسع و الطاقة".

وبالفتح : "المشقة وقيل المبالغة و الغاية".[۳۸]

الجهد ـــ طاقت۔ استطاعت۔[۳۹]

تشریح

لفظ **"جهد بفتح الجيم"** مشقت کے معنی میں آتا ہے، جیسے **"اللّٰهم إني اعوذبك من جَهْد البلاء ودرك الشقاء وسو القضاء وشماتة العداء"** تو یہاں **"جهدالبلا"** کے معنی مشقت کے ہیں۔ تو مطلب ہوگا **"حتى بلغ مني الجهد"** کا کہ یہاں تک کہ وہ فرشتہ مجھ سے مشقت تک پہنچ گیا۔ یعنی اتنا دبایا اتنا دبایا کہ مجھ کو بڑی سخت مشقت ہونے لگی اور یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ وہ خود مشقت تک پہنچ گیا یعنی مجھے اتنا دبایا کہ خود ان کو بھی دبانے میں مشقت ہونے لگی۔

اور **"بضم الجيم جهد"** کے معنی کوشش کے ہوتے ہیں۔

اور **"الـجَهدُ"** پڑھیں یعنی دال پر ضمہ پڑھیں تو پھر یہ **"بلغ"** کا فاعل ہوگا کہ **"حتى بلغ الجهدمني"** یعنی یہاں تک کہ مشقت پہنچ گئی مجھ سے یعنی اتنا دبایا اتنا دبایا کہ مشقت بھی آ پہنچی میرے اوپر۔

---

۳۷ قد روى ابن اسحاق في مرسل عبيد بن عمير جاء جبرئيل بنمط ديباج فيه كتاب، زرقاني شرح مواهب، ج:۱، ص: ۲۱۸ كذا ذكر في سيرة المصطفى ۱، ج:۱، ص: ۱۳۴.

۳۸ النهاية في غريب الحديث، ج:۱، ص: ۳۲۰.

۳۹ المنجد، ص: ۱۷۲.

"بضم الجیم جهد" کے معنی کوشش کے ہوتے ہیں۔

اگر اس کو **"بضم الجیم جهد"** پڑھا جائے تو **"بلغ منی الجهد"** کے معنی ہوں گے کہ یہاں تک کہ وہ پہنچ گیا مجھ سے بہت زیادہ کوشش تک یعنی بہت کوشش سے مجھ کو دبایا، اور اگر **"بضم الجیم"** اور **"بضم الدال"** یعنی **"حتی بلغ منی الجهد"** پڑھیں تو اس صورت میں یہ **"بلغ"** کا فاعل ہوگا اور معنی ہوں گے کہ یہاں تک کہ پہنچ گئی مجھ سے کوشش یعنی بہت کوشش کرنی پڑی مجھے اس کو برداشت کرنے کے لئے۔

یہ تمام مذکورہ احتمالات ہیں لیکن زیادہ تر شراح نے اس کو **"بفتح الجیم"** اور **"بفتح الدال الجهد"** پڑھا ہے کہ "یہاں تک کہ وہ پہنچ گیا مجھ سے انتہائی مشقت تک یعنی مجھ کو سخت مشقت پہنچائی"۔[40]

"ثم أرسلني" پھر مجھے چھوڑ دیا۔ **"فقال اقرأ......"** یعنی دبا کر بھینچا پھر چھوڑ دیا اور پھر فرمایا **"اقرأ"** تو میں نے دوبارہ کہا **"ما أنا بقاری فاخذنی فغطنی الثانیة"** یعنی مجھے پکڑا اور دوبارہ دبایا **"حتی بلغ منی الجهد ثم أرسلني"** پھر چھوڑ دیا اور پھر کہا کہ **"اقرأ فقلت ما أنا بقاری"** تیسری بار جب میں نے یہ کہا تو **"فاخذنی فغطنی الثالثة"** تو تیسری بار انہوں نے دبایا پھر چھوڑ دیا پھر آ گے:

> **"اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ ○ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ○ اِقْرَاْ وَ رَبُّکَ الْاَکْرَمُ ○ الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ○ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَالَمْ یَعْلَمْ ○"**[41]

پڑھایا۔

دبانے اور چھوڑنے کا منشاء

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بار بار دبانے اور چھوڑنے کا منشاء کیا تھا اور ایسا کیوں کیا گیا؟

اس بارے میں اصل حقیقت تو اللہ جل جلالہ کو ہی معلوم ہے ہمارے پاس اس کو پہچاننے کا یقینی ذریعہ نہیں ہے اور روایات میں بھی کہیں اس کی صراحت نہیں آئی کہ کیوں دبایا اور کیوں چھوڑا۔

لہٰذا یقین اور قطعیت کے ساتھ کوئی بات کہنا مشکل ہے کہ اس کی وجہ کیا تھی۔

البتہ صوفیاء کرام یہ کہتے ہیں کہ دبانے کا مقصد توجہ ڈالنا تھا یعنی حضرت جبرائیل علیہ السلام نے رسول کریم ﷺ پر توجہ ڈالی تاکہ آپ کے اندر تلقی وحی کی استعداد پیدا ہو جائے۔[42]

---

[40] فتح الباری، ج: ۱، ص: ۲۴.

[41] العلق: ۱-۵.

[42] وقال الصوفية كثرهم الله تعالى: انه كان للالقاء في القلب و للتقريب إلى الملكية، و إحداث المناسبة بها، وفيه إن للمعلم حقا على المتعلم. فيض الباری، ج: ۱، ص: ۲۴.

توجہات کی اقسام

صوفیاء کرام بعض اوقات توجہ ڈالتے ہیں اور ان توجہات کی قسمیں بیان کی گئی ہیں، (۱) توجہ انعکاسی (۲) توجہ القائی (۳) توجہ اتحادی۔

توجہ انعکاسی

توجہ انعکاسی یہ ہوتی ہے کہ شیخ اپنے مرید کو اپنے پاس بلائے، مجلس میں بٹھائے اور اس کو کچھ باتیں سکھائے، جب شیخ اس کی طرف توجہ کرتا ہے تو اللہ ﷻ اس طالب کے دل میں ایک صلاحیت پیدا فرماتے ہیں کہ اس کو کچھ سرور حاصل ہونے لگتا ہے کہ میں اپنے شیخ کی بات سن رہا ہوں، لہٰذا اس مجلس کی حد تک اس کا دل متوجہ إلی اللہ ہوجاتا ہے اور جب مرید مجلس سے اٹھ جاتا ہے تو وہ کیفیت باقی نہیں رہتی، یہ توجہ (انعکاسی) معمولی سی ہوتی ہے۔

توجہ القائی

توجہ القائی میں اس طرح ہوتا ہے کہ شیخ کی توجہ سے مرید کے اوپر انابت کی کیفیت طاری ہوجاتی ہے جو کچھ عرصہ تک برقرار رہتی ہے اگر مرید اس کا تحفظ نہ کرے تو وہ پھر زائل ہوجاتی ہے۔

توجہ اتحادی

توجہ اتحادی یہ ہوتی ہے کہ شیخ مرید کو اپنا مثل بنانے کی توجہ ڈالتا ہے، یہ توجہ اس وقت تک باقی رہتی ہے، جب تک مرید معصیت سے اس کیفیت کو زائل نہ کرے، اس توجہ کے نتیجہ میں تماثل شیخ کی کیفیت باقی رہتی ہے، یہ توجہ اتحادی کہلاتی ہے۔

حضرات صوفیاء کرام فرماتے ہیں کہ یہ جو تین مرتبہ آپ ﷺ کو دبایا اور پھر چھوڑ دیا تو یہ مختلف توجہات تھیں جو حضرت نبی کریم ﷺ کی طرف ڈالی جارہی تھیں تاکہ آپ ﷺ کے اندر تلقی وحی کی کامل استعداد پیدا ہوجائے، کیونکہ آپ ﷺ باوجودیکہ خلوت میں ہیں اور "**راجع إلى الله**" ہیں مگر ابھی تک عالم ناسوت میں ہونے کی وجہ سے ملاء اعلی اور عالم قدس کی چیزوں کی تلقی کرنے کی استعداد پیدا ہونا ابھی باقی ہے، لہٰذا اس وجہ سے یہ توجہ ڈالی گئی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ توجہ کی ضرورت دیگر انبیاء کے لئے بھی تھی، کیا ان کے ساتھ بھی ایسا ہوا کہ ان کو دبایا اور چھوڑا گیا ہو، اور آپ ﷺ پر اس کی وجہ سے جو خوف کی کیفیت طاری ہوئی وہ دوسرے انبیاء پر بھی طاری ہوئی تھی یا نہیں؟

جہاں تک توجہ کا معاملہ ہے تو اس کا مقصود یہ ہے کہ عالم ناسوت سے عالم قدس کی طرف صعود کی صلاحیت پیدا ہو جائے، اب وہ جس طرح بھی ہو، چاہے توجہ ڈال کر، چاہے کسی اور طریقے سے، دیگر انبیاء علیہم السلام کے لئے اس مقصد کے لئے ہوسکتا ہے کوئی اور طریقہ اختیار کیا گیا ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بعینہٖ یہی طریقہ ہو، مگر یہ سب منقول نہیں ہے، کیونکہ اس زمانے کی روایات کچھ زیادہ محفوظ نہیں رہ سکیں۔

اور یہ کہنا کہ دیگر انبیاء پر خوف کی کیفیت طاری نہیں ہوئی، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو جب آواز آئی تھی تو ان کے ساتھ کیا ہوا تھا؟ ان پر بھی رعب طاری ہوا تھا، اب رعب طاری ہونے کی کیفیات مختلف افراد پر مختلف انداز سے ہوتی ہیں۔[۴۳]

خوف کی اقسام

خوف کی بھی قسمیں ہیں:

ایک خوفِ وحی اور اس کی شدت کا، فرشتہ کو دیکھنے اور عالم قدس سے تعلق قائم کرنے کی ہیبت کا یہ خوف تمام انبیاء میں مشترک ہے۔

دوسرا خوف اس نبوت کے احساس ذمہ داری کا ہوتا ہے کہ کتنی بڑی ذمہ داری میرے اوپر آرہی ہے، میں کیسے اس سے عہدہ برآ ہوں گا، کس طرح اس ذمہ داری سے سرخرو ہو کر نکلوں گا، یہ ذمہ داری کا احساس درجہ بدرجہ ہوتا ہے یعنی ہر ایک کو یکساں نہیں ہوتا، کسی کو بہت زیادہ اور کسی کو اس کے مقابلے میں کم ہوتا ہے، جس کی جتنی ذمہ داری ہے اتنا ہی احساس ذمہ داری زیادہ ہے، اگر پیغمبر ایک مخصوص قوم کی طرف مبعوث ہوا تو اس کی ذمہ داری صرف اس قوم کی اصلاح کی حد تک ہے، لہٰذا اس کی ذمہ داری اس کی بہ نسبت کم ہے کہ جو سارے عالم بلکہ

---

[۴۳] "فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّخَرَّ مُوْسٰى صَعِقًا ۚ فَلَمَّاۤ اَفَاقَ قَالَ سُبْحٰنَكَ تُبْتُ اِلَيْكَ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِيْنَ".

[الاعراف: ۱۴۳]

ترجمہ: ''پھر جب ہوش میں آیا بولا تیری ذات پاک ہے میں نے توبہ کی تیری طرف اور میں سب سے پہلے یقین لایا''۔

ف۶: حق تعالیٰ کی تجلیات بہت طرح کی ہیں اور یہ خدا کا ارادی فعل ہے کہ جس چیز پر جس طرح چاہے تجلی فرمائے۔ پہاڑ پر جو تجلی ہوئی اُس نے معا پہاڑ کے خاص حصہ کو ریزہ ریزہ کر ڈالا، اور موسیٰ علیہ السلام چونکہ محل تجلی سے قریب تھے اُن پر اس قرب محل اور پہاڑ کے ہیبت ناک منظر دیکھنے کا یہ اثر ہوا کہ بیہوش ہو کر گر پڑے۔ بلاتشبیہ یوں سمجھ لیجئے کہ بجلی جس چیز پر گرتی ہے اُسے جلا کر ایک آن میں اس طرح خاک سیاہ کر دیتی ہے اور جو لوگ اس مقام کے قریب ہوتے ہیں بسا اوقات انہیں بھی کم و بیش صدمہ پہنچ جاتا ہے۔ (کذا ذکرہ فی تفسیر عثمانی، ص: ۲۲۲).

تا قیامت آنے والی پوری انسانیت کے لئے مبعوث ہوا ہو، تو دوسرے کی ذمہ داری کے ساتھ اس کی ذمہ داری کا کیا مقابلہ ہے، دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے، اگر موسیٰ علیہ السلام کو جاڑا نہیں چڑھا اور حضور اقدس ﷺ کو چڑھ گیا تو اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کو تو یہ اطمینان ہے کہ میں اپنی قوم کی حد تک ہوں اس سے آگے مجھ سے پوچھ گچھ نہیں ہوگی اور پھر میری قوم کے اندر بھی بعد میں اور نبی آنے والے ہیں اگر کوئی پھسلے گا تو بعد میں آنے والے نبی سنبھال لیں گے، جبکہ حضور اقدس ﷺ کی ذمہ داری میں پوری دنیا اور آنے والی ساری صدیاں ہیں، اور جو سارے عالم کے لئے ہیں اور ان کو یہ بھی خبر ہے کہ میرے بعد کوئی نبی آنے والا نہیں اس لئے سب کو سنبھالنے کی ذمہ داری میرے اوپر ہے۔

پہلی وحی ــــ نزولِ قرآن مجید

فقال :

اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ ﴿۱﴾ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿۲﴾ اِقْرَأْ وَ رَبُّکَ الْاَکْرَمُ ﴿۳﴾

یہاں پوری آیتیں منقول نہیں ہیں، کیونکہ پہلی بار جو وحی نازل ہوئی تھی وہ **الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿۴﴾ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَالَمْ یَعْلَمْ ﴿۵﴾** تک نازل ہوئی تھی۔

"فرجع به رسولُ اللّٰه ﷺ يرجف فؤاده"۔۔ یعنی رسول کریم ﷺ ان آیتوں کو لے کر اس حالت میں واپس تشریف لائے کہ آپ کا قلب مبارک دھڑک (حرکت) رہا تھا مطلب یہ کہ مضطرب تھا۔

"فدخل على خديجة بنت خويلد" یعنی ام المؤمنین حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے پاس تشریف لائے۔

"فقال زملوني" یعنی فرمایا مجھے کچھ اوڑھاؤ، مجھے کچھ اوڑھاؤ۔

"زمل - يزمل - تزميلا" کے معنی ہیں کسی چیز کو کسی چادر وغیرہ میں لپیٹنا، چادر میں کمبل میں لپیٹنے کو تزمیل کہتے ہیں اور لپٹے ہوئے شخص کو مزمل کہتے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے کسی چیز میں لپیٹو، مجھے کوئی چیز اوڑھاؤ، جاڑا چڑھ رہا ہے۔

"فزملوه": یعنی آپ کو چادر یا کمبل اوڑھایا گیا۔

"حتى ذهب عنه الروع": یہاں تک کہ آپ سے خوف جاتا رہا۔

"فقال لخديجة وأخبرها الخبر": تو آپ ﷺ نے حضرت خدیجہؓ سے پورا واقعہ جو پیش آیا تھا اس کی خبر دیدی تو اس وقت کہا کہ **"لقد خشيت على نفسي"**: یعنی مجھے تو اپنی جان کا خوف ہو گیا تھا۔

”لقد خشیت علی نفسی“ کی وضاحت

”لقد خشیت علی نفسی“ یہ جملہ بظاہر چھوٹا ہے، لیکن آپ ﷺ کی اس وقت کی کیفیت کو ظاہر کر رہا ہے کہ مجھے تو اپنی جان کا اندیشہ ہو گیا تھا۔ یہ اس کے لفظی معنی ہیں، البتہ اس کی تشریح میں شراح نے بہت سے اقوال ذکر کئے ہیں۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے اس جملہ کی تشریح میں بارہ اقوال ذکر کئے ہیں لیکن ان میں سے صرف دو صحیح ہیں:

ایک قول یہ کہ **”لقد خشیت علی نفسی“** کے معنی یہ ہیں کہ اس سے آپ ﷺ اس وقت کی کیفیت بتا رہے ہیں کہ جب فرشتہ ظاہر ہوا اور اس نے دبایا تھا تو وہ کیفیت اتنی سخت تھی کہ مجھے جان کا خوف ہونے لگا کہ جیسے جان نکلنے لگی ہے، اور یہی کیفیت پہلے حدیث میں **”بلغ منی الجهد“** سے تعبیر کی گئی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ **”لقد خشیت علی نفسی“** سے مراد یہ ہے کہ جب مجھ پر وحی نازل ہوئی تو مجھے اپنی جان کا بڑا ڈر لگا کہ اللہ جل جلالہ کی کتنی بڑی ذمہ داری مجھ پر آپڑی ہے اور میں کس طرح اس سے عہدہ برآ ہوں گا۔[۴۴]

عرب کی حالت اور بارِ امانت

یہ بات زیادہ قرین قیاس ہے کہ یہاں بارِ امانت ہی مراد ہے، کیونکہ آپ اگر سرکار دو عالم ﷺ کے دور کا تصور کریں تو رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں (جس میں اس وقت سرکار دو عالم ﷺ) اس وقت صرف مکہ اور عرب ہی نہیں بلکہ پوری دنیا کفر اور شرک کی تاریکیوں میں ڈوبے ہوئے تھے۔ اب اس حالت میں اگر ایک آدمی کو یہ کہا جائے کہ تمہارے سر پہ یہ ذمہ داری ہے کہ پوری دنیا کے عقائد، ان کے اعمال اور ان کے معاملات کو تمہیں بدلنا ہے۔ لہٰذا جس ذات کے اوپر یہ ذمہ داری ڈالی جا رہی ہے وہ اگر یہ نہ کہے کہ **”لقد خشیت علی نفسی“** تو کیا کہے؟

اس وقت سرکار دو عالم ﷺ کے اوپر بوجھ کا کیا عالم ہوگا، کتنا بڑا بوجھ ڈالا جا رہا ہے، تو مراد **”لقد خشیت علی نفسی“** سے اس بوجھ کی طرف اشارہ ہے کہ کس طرح اس سے عہدہ برآ ہوں گا۔

پہلی گواہی

”فقالت له خديجة : كلا، والله مايخزيك الله أبداً“: یعنی حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا

---

۴۴ و الخشية المذكورة اختلف العلماء في المراد بها على اثنى عشر قولا : ....ثالثها الموت من شدة الرعب ....وسادسها العجز عن حمل أعباء النبوة، فتح الباري ، ج: ۱، ص: ۲۴.

نے فرمایا: ہرگز نہیں، اللہ کی قسم! اللہ ﷻ آپ کو کبھی رسوا نہیں فرمائیں گے۔

حضرت خدیجہؓ کا آپ ﷺ کو تسلی دینا

حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے مندرجہ بالا جواب سے میری اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ **"لقد خشیت علی نفسی"** سے مقصود اس مشقت کا بیان نہیں ہے بلکہ ذمہ داری کی عظمت اور احساس کا بیان مقصود ہے۔ اسی لئے حضرت خدیجہؓ نے تسلی دیتے ہوئے یوں نہیں کہا کہ "آپ ﷺ زندہ رہیں گے بلکہ تسلی یوں دی کہ اللہ کی قسم! آپ کو اللہ ﷻ رسوا نہیں کریں گے۔" یعنی آپ کو جو ذمہ داری کا بوجھ محسوس ہو رہا ہے کہ اتنی بڑی ذمہ داری میں کیسے اٹھاؤں گا، اور جب اٹھا نہ سکوں گا تو اللہ ﷻ کے سامنے جواب کیا دوں گا؟ تو حضرت خدیجہؓ نے فرمایا کہ اللہ ﷻ آپ کو رسوا نہیں فرمائیں گے یعنی جس ذات نے ذمہ داری ڈالی ہے وہی آپ کی ذمہ داری کی ادائیگی میں مدد بھی کرے گا اور آپ اس ذمہ داری میں سرخرو بھی ہوں گے۔

حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ کا مقام

اس سے آپ حضرت خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کا مقام دیکھئے کہ ایک ایسے موقع پر جب نبی لرز رہا ہے ایسے الفاظ حضرت خدیجہؓ کی زبان مبارک پر جاری ہوتے ہیں کہ جن کا ایک ایک لفظ جچا تلا ہے اور ایسا لگتا ہے کہ جیسے شاید ان پر بھی اللہ ﷻ کی طرف سے الہام ہوا ہے کہ یہ الفاظ کہیں، یعنی جب نبی لرز رہا ہے اس وقت اللہ ﷻ نے ان کے اوپر ایسے الفاظ القاء فرمائے کہ جو نبی کے لئے تسلی کا باعث بنے۔

نبی کی شان تو یہ ہے کہ جب دوسرے لوگ گھبرا رہے ہوں تو وہ دوسروں کو تسلی دے اور جب نبی کے اوپر پریشانی اور گھبراہٹ ہو تو اسے کون تسلی دے گا؟ تو اللہ ﷻ نے حضرت خدیجہؓ کو یہ مقام اور اعزاز عطا فرمایا کہ نبی کو تسلی دینے کے لئے ایسے الفاظ القاء فرمائے جو حضور اکرم ﷺ کے لئے ٹھنڈک اور تسلی کا باعث بنے، اللہ ﷻ نے ان کو جو یہ مقام بخشا یہ کوئی معمولی بات نہیں۔ لہٰذا فرمایا کہ "اللہ ﷻ آپ کو کبھی رسوا نہیں کریں گے۔"[۴۵]

اور پھر اپنے اس دعویٰ کو مبرہن کیا اور فرمایا کہ:

اللہ ﷻ کی طرف سے نصرت کے جتنے اسباب ہوتے ہیں یعنی اللہ ﷻ کی طرف سے توفیق اور نصرت جن اسباب پر مرتب ہوتی ہے، وہ تمام اسباب یا رسول اللہ آپ کے اندر جمع ہیں:

"انک لتصل الرحم" آپ بیشک صلہ رحمی فرماتے ہیں، رشتہ داروں کے حقوق کی ادائیگی فرماتے ہیں۔

"وتحمل الکل": اور محتاجوں کی ذمہ داری اٹھاتے ہیں، **"کل"** اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنا کام خود نہ کر سکے۔

---

۴۵ شرح الکرمانی، ج:۱، ص: ۳۷.

"وتكسب المعدوم": اور قلاش لوگوں کے لئے مال کماتے ہیں، مفلس لوگوں کے لئے مال کما کر ان کو عطا فرماتے ہیں۔

"وتقری الضیف": اور مہمان نوازی فرماتے ہیں۔

"وتعین علی نوائب الحق": اور لوگوں پر آنے والی مصیبتوں میں ان کی مدد کرتے ہیں۔

حضرت خدیجہؓ کے ارشاد میں تمام انواع الخیر جمع ہیں

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دوسرے لوگوں کے ساتھ حسن سلوک اور بھلائی کی جتنی انواع ہوسکتی ہیں وہ ساری حضرت خدیجہؓ نے اس قول میں جمع فرمادیں ہیں۔ فرمایا کہ دوسروں کے ساتھ حسن سلوک اولاً دو قسموں پر ہوتا ہے کہ اپنے رشتہ داروں کے ساتھ یا غیر رشتہ داروں کے ساتھ ہوگا، لہٰذا یہ رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک کرنا **"انک لتصل الرحم"** میں شامل ہے۔

پھر غیر رشتہ داروں میں حسن سلوک ایسے شخص کے ساتھ ہوگا کہ جو خود فقیر ہے یا ایسے فرد کے ساتھ جو فقیر نہیں ہے، لیکن پھر بھی اس کے ساتھ حسن سلوک کیا جارہا ہے، یہ دونوں صورتیں بھی اس جملے میں موجود ہیں کہ **"وتكسب المعدوم"** میں فقیر کے ساتھ حسن سلوک موجود ہے۔ اور **"وتقری الضیف وتعین علی نوائب الحق"** میں سب کے ساتھ حسن سلوک ہے کہ جو خود محتاج و فقیر نہیں ہے۔

اور جس کے ساتھ حسن سلوک کیا جارہا ہے اس کی بھی دو قسمیں ہیں: یا تو وہ خود مستطیع یعنی اپنا کام کرنے کی طاقت اس کے اندر ہے اور وہ مستقل بالامر ہے یا وہ مستقل بالامر نہیں ہے۔ لہٰذا **"وتحمل الکل"** میں وہ شخص جو مستقل بالامر نہیں شامل ہے اور جو شخص مستقل بالامر ہے وہ باقی تمام الفاظ میں شامل ہے۔

حضرت خدیجہؓ نے حسن سلوک کی تمام اقسام جو دوسروں کے ساتھ ہوسکتی تھیں وہ سب اس جملہ میں شامل فرمادیں۔ میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ یہ الفاظ انسانی نہیں بلکہ یہ اللہ ﷻ کی طرف سے حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کو القاء فرمائے گئے ہیں۔[٤٦]

حقوق العباد جالب رحمت الٰہی

یہاں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اللہ ﷻ کی نصرت اور توجہ کے حاصل کرنے میں جتنا ان افعال کا اثر ہے کسی اور کا نہیں، حالانکہ حضرت خدیجہؓ یہ بھی فرماسکتی تھیں کہ آپ ﷺ تو چالیس چالیس دن غار حراء میں عبادت کرکے آتے ہیں اور اکیلے رات اور صحراء کی تنہائیوں میں آپ اپنے رب سے تعلق جوڑے ہوئے ہیں، لہٰذا وہ

---

[٤٦] شرح الکرمانی، ج: ۱، ص: ۳۷۔

آپ کو کیسے چھوڑ دیں گے اور اگر یہ کہتیں تو پھر بھی کوئی غلط بات نہ ہوتی، لیکن یہاں پر خاص طور سے ان اوصاف کو ذکر کیا جن کا تعلق دوسروں سے یعنی حقوق العباد سے ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ آدمی جتنی بھی عبادت کرے، نفلیں پڑھے، تسبیح کرے ان کا نفع لازم ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ اوصاف اللہ ﷻ کے ساتھ تعلق قائم رکھنے کا بڑا ہی موثر ذریعہ ہیں اور ان کا نفع خود کرنے والے پر ہے۔

البتہ حضرت خدیجہؓ نے جن اعمال کا ذکر کیا ان سب چیزوں کا نفع متعدی ہے۔ یعنی دوسروں کے ساتھ ہے کہ انسان دوسرے تک نفع پہنچانے کی خاطر خود تنگی اور مشقت برداشت کرتا ہے، تو اللہ ﷻ فرماتے ہیں کہ میرا کوئی بندہ میرے دوسرے بندوں کو فائدہ پہنچانے کے لئے قربانی دے یہ عمل مجھے اپنی ذات کی عبادت سے کہیں زیادہ پسند ہے۔

لہٰذا جب کوئی بندہ دوسرے بندوں کی مدد اور ان کے ساتھ خیر خواہی کے ساتھ پیش آتا ہے اور ان کو تکلیفوں سے بچاتا ہے، تو اللہ ﷻ کی نصرت اس کی طرف زیادہ متوجہ ہوتی ہے۔ اس لئے حضرت خدیجہؓ نے یہاں پر قسم کھا کر کہا کہ اللہ ﷻ آپ کو کبھی بھی رسوا نہیں کرے گا۔

اور اللہ کی قسم کھانا معمولی بات نہیں، اتنی بڑی قسم کھا کر جو دعوی کیا اس کی دلیل میں وہ اعمال پیش کئے کہ جن کے بارے میں قسم کھا کر کہا جا سکتا ہے کہ اللہ ﷻ ایسے اوصاف کے حامل آدمی کو رسوا نہیں کریں گے۔

مذکورہ تفصیل سے واضح ہوا کہ یہ حضرت خدیجہؓ کے الفاظ نہیں ہیں کیونکہ نبی کو تسلی دینا کسی انسان کے بس کا کام نہیں کہ وہ نبی کو تسلی دینے کے لئے اپنی طرف سے الفاظ گھڑ لے بلکہ یقیناً اللہ ﷻ کی طرف سے حضرت خدیجہؓ پر ان کلمات کا القاء ہوا تھا کہ یہ کہو گی تو میرے نبی ﷺ کو تسلی ہو جائے گی، اس واسطے سے یہ الفاظ بھی **"ملهم من الله"** معلوم ہوتے ہیں۔

دوسری بات یہ کہ ان الفاظ پر نبی کریم ﷺ کی طرف سے تقریر ثابت ہے، یعنی کسی بھی مرحلے پر آنحضرت ﷺ نے ان کی اس بات پر نفی نہیں فرمائی کہ تم نے اللہ کی قسم کھا کر یہ کلمات کیوں کہے اور اس کی دلیل میں یہ بات کیوں پیش کی؟ یہ دلیل صحیح ہے یا کمزور ہے یا پوری نہیں ہے، بلکہ حضور اقدس ﷺ نے اس پر تقریر فرما دی تو اس لئے یہ بات تو یقینی ہوگئی کہ یہ تمام افعال و اعمال اللہ ﷻ کی نصرت کو دعوت دینے والے ہیں اور جالب رحمت ہیں، اس سے پتہ لگا کہ عبادات میں سب سے افضل عبادت "اللہ کے بندوں کی خدمت" ہے۔

اسی لئے مولانا رومی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

ز تسبیح و سجادہ و دلق نیست
طریقت بجز خدمت خلق نیست

یہ حدیث ہمیں ایک بڑا سبق دے رہی ہے مگر افسوس یہ ہے کہ ہم نے یہ شعبہ چھوڑ دیا ہے البتہ کچھ تھوڑا بہت اگر اہتمام ہے تو اللہ ﷻ کا فضل ہے کہ عبادات کا اہتمام کر لیتے ہیں، لیکن جہاں تک مخلوقِ خدا کے ساتھ خیر خواہی، حسن سلوک اور ان کے حقوق کی ادائیگی کا معاملہ ہے تو ہم لوگ بہت ہی پیچھے اور کچے ہیں، اس قسم کی احادیث ہمیں اس طرف توجہ دلاتی ہیں۔ اللہ ﷻ اس پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

ایک اور روایت میں **"واللہ مایخزیک اللہ ابداً"** کی جگہ **"واللہ ما یحزنک اللہ ابداً"** آیا ہے اور **"حزن ۔ یحزن"** کے معنی ہیں غمگین کرنا تو معنی ہوں گے کہ اللہ ﷻ آپ کو کسی غم اور صدمے میں نہیں ڈالیں گے بلکہ اللہ ﷻ اس ذمہ داری کی ادائیگی میں آپ کی مدد فرمائیں گے۔

"وتکسب المعدوم"

لفظی معنی اس کے یہ ہوں گے کہ آپ اس شخص کی کمائی کا ذریعہ بنتے ہیں جس کے پاس مال نہیں ہے۔

اصل لفظ معدم ہوتا ہے اور معدم کہتے ہیں اس شخص کو جس کے پاس مال نہ ہو، لیکن بعض اوقات معدوم بھی کہہ دیا جاتا ہے اس معنی میں کہ گویا وہ **"کان لم یکن"** ہے یعنی کچھ ہے ہی نہیں۔ لہٰذا جب اس کے پاس کچھ نہیں تو وہ خود بھی کچھ نہیں اس لئے معدوم کو معدم کے معنی میں استعمال کر دیا جاتا ہے۔

اور **"تکسب"** کے معنی جہاں کمانے کے ہوتے ہیں وہاں اس کے معنی دوسرے کو کما کر دینے کے بھی ہوتے ہیں یعنی دوسرے کی کمائی کا ذریعہ بننے کے بھی ہوتے ہیں تو **"تکسب"** کے معنی ہوئے **"تعطی"** آپ دیتے ہیں، کس کو؟ یعنی معدوم کو کہ جس کے پاس کوئی مال نہیں، اور یہی معنی اس جملے کے زیادہ واضح ہیں۔ [۴۷]

"وتعین علی نوائب الحق"

یعنی اور لوگوں کی مدد کرتے ہیں نوائب حق میں، نوائب، نائبہ کی جمع ہے اور کسی بھی مصیبت کو نائبہ کہا جاتا ہے۔ اور یہ نکلا ہے **"ناب ۔ ینوب ۔ نوباً"** سے، جس کے معنی باری باری کسی چیز کے آنے کے ہوتے ہیں تو نائبہ اس مصیبت کو کہتے ہیں جو وقتاً فوقتاً انسان کے اوپر آتی رہتی ہیں۔

"نوائب الحق" سے مراد

یہاں نوائب کے ساتھ مضاف الیہ بھی ذکر کیا گیا کہ نوائب الحق، اس سے گویا احتراز مقصود ہے نوائب الشر سے۔ لہٰذا نوائب الحق سے مراد وہ مصیبتیں ہیں جو حق ہوں، لہٰذا اب کون سی مصیبتیں حق ہیں اور کون سی شر ہیں اس کی تفصیل میں بھی شراح نے کلام کیا ہے۔

---

۴۷ فیض الباری، ج:۱، ص:۳۷.

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ انسان کو جو حادثات اور تکالیف پیش آتی ہیں وہ بعض اوقات تو ایسی ہوتی ہیں کہ انسان کوئی نیک کام کر رہا ہوتا ہے کہ اچانک کوئی حادثہ پیش آ جاتا ہے مثلاً نماز کے لئے مسجد جا رہا تھا پاؤں پھسل گیا اور گر گیا تو یہ وہ مصیبت ہے جو انسان کو حق کے راستے میں پیش آئی، اسی طرح بعض اوقات کوئی مصیبت امر مباح کے دوران پیش آتی ہے یعنی وہ کام معصیت نہیں ہوتا تو وہ بھی نوائبِ حق میں داخل ہے۔

اور بعض اوقات کسی کو معصیت کی وجہ سے مشکل پیش آتی ہے العیاذ باللہ مثلاً ایک شخص نشے کا عادی ہے، نشے کی وجہ سے پیسے خرچ کرنے کی وجہ سے افلاس کا شکار ہو گیا تو یہ جو مصیبت اس پر آئی یہ نوائب شر میں داخل ہے۔ اگر اس صورت میں اس کی مدد کی جائے اور اسے پیسے دیئے جائیں تو یہ پھر دوبارہ ان پیسوں کو معصیت میں خرچ کرے گا، تو یہ نوائب شر ہے۔

لہٰذا نوائب الحق سے اس بات کی طرف اشارہ فرمادیا کہ حضور اقدس ﷺ ایسی صورت میں مدد فرماتے ہیں کہ اس مدد کے نتیجے میں اس آدمی کو ایسا فائدہ پہنچے کہ جو حق ہو، لیکن کوئی شخص اگر ایسا ہو کہ اس کی مدد کی جائے اور وہ اس سے ناجائز فائدہ اٹھائے اور اس مدد کو ناجائز کام میں خرچ کرے تو ایسے موقع پر حضور اقدس ﷺ مدد نہیں فرماتے۔ **"وتعین علی نوائب الحق"** کا یہی مطلب ومقصد ہے۔[۴۸]

"فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبدالعزى" یعنی اس کے بعد حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا نبی کریم ﷺ کو لے کر ورقہ بن نوفل بن اسد بن عبدالعزی کے پاس پہنچیں۔

بعض دوسری روایات میں آتا ہے کہ اس سے پہلے حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا تنہا خود حالات معلوم کرنے کے لئے کہ (یہ واقعہ پیش آیا ہے) ایک نصرانی جو کہ قز تھا اور جس کا نام عداس تھا اس کے پاس گئیں تو اس نصرانی عداس نے واقعہ سن کر یہ خیال ظاہر کیا کہ آپ پر وحی نازل ہوئی ہے اور جو صورت آپ ﷺ کو نظر آئی ہے وہ فرشتے کی صورت تھی۔

اس کے بعد حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا حضور اقدس ﷺ کو لے کر ورقہ بن نوفل کے پاس گئیں یہ ورقہ بن نوفل حضرت خدیجہؓ کے چچا کے بیٹے تھے۔ اس معنی میں کہ حضرت خدیجہؓ کے دادا کا نام اسد ہے، لہٰذا ان تک جا کر دونوں کا نسب مل جاتا ہے۔

ورقہ بن نوفل اہل مکہ میں سے تھے اور ان کے ساتھ ایک اور بزرگ جن کا نام زید بن عمرو بن نفیل تھا ان دونوں نے مکہ والوں کی بت پرستی سے تنگ آ کر یہ چاہا کہ ہم کوئی دوسرا مذہب اختیار کر لیں اس کے لئے انہوں نے شام وغیرہ کا سفر بھی کیا، اس طلب ہی کے نتیجہ میں ورقہ بن نوفل نے نصرانی مذہب اختیار کر لیا کیونکہ ان کی ملاقات ایک عیسائی راہب سے ہوئی کہ جس نے ان کو عیسائی مذہب کی تعلیم دی، اور روایات سے معلوم ہوتا ہے

---

[۴۸] الابواب و التراجم للشيخ محمد زكريا الكاندهلوی الجزء الثانی، ص: ۹ و شرح الكرمانی، ج: ۱، ص: ۳۷.

کہ وہ عیسائی راہب اصل دین عیسوی پر تھا یعنی ایک تو وہ عیسائی ہیں جو حضرت عیسی علیہ السلام کو مانتے ضرور ہیں لیکن بعد میں اپنے دین کے اندر تحریف کر لی کہ حضرت عیسی علیہ السلام کو خدا کا بیٹا کہنا شروع کر دیا اور بعض وہ ہیں کہ جو آخر وقت تک اصل تعلیمات پر برقرار رہے۔ یہ صاحب! جن کی ملاقات ورقہ بن نوفل سے ہوئی یہ اصل دین عیسوی پر تھے لہٰذا انہی سے ورقہ بن نوفل نے دین عیسوی سیکھا تھا۔ جبکہ زید بن عمرو بن نفیل نے کوئی دوسرا مذہب اختیار نہیں کیا۔[۴۹]

اس کی تفصیل کتاب المناقب میں آئے گی، کیونکہ امام بخاریؒ نے وہاں مستقل باب قائم کیا ہے۔

آپ ﷺ نے جب حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کو غار حراء میں پیش آنے والے واقعات بتائے تو حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کو یہ خیال ہوا کہ اہل مکہ تو کسی نبوت و رسالت کے قائل نہیں، لہٰذا اس واقعے کے سلسلے میں ان سے کچھ معلوم نہ ہو سکے گا بلکہ ایسے شخص کے پاس جانا چاہئے کہ جو نبوت و رسالت کا قائل ہو تو چونکہ ورقہ بن نوفل نصرانی ہو گئے تھے اور نصرانی ہونے کی وجہ سے وہ پچھلے پیغمبروں یعنی حضرت موسی علیہ السلام اور حضرت عیسی علیہ السلام پر ایمان لائے ہوئے تھے، لہٰذا اس وجہ سے حضرت خدیجہؓ آپ ﷺ کو لے کر ورقہ بن نوفل کے پاس گئیں تا کہ حالات کی مزید تحقیق ان سے شاید ہو جائے۔

"وكان امرأ اً قد تنصر في الجاهلية": اور یہ ورقہ بن نوفل جاہلیت کے اندر نصرانی ہو گئے تھے۔ **"وكان يكتب الكتاب العبراني"**: یعنی یہ عبرانی تحریر لکھا کرتے تھے۔

"فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ماشاء الله أن يكتب": یعنی انجیل سے عبرانی زبان میں جتنا اللہ جل جلالہ چاہتے تھے یہ لکھتے تھے۔

مطلب یہ ہے کہ انہوں نے نصرانی ہونے کی وجہ سے عبرانی زبان سیکھ لی تھیں اور عبرانی زبان سیکھنے کے نتیجے میں یہ کتب توراۃ وانجیل کے بھی عالم ہو گئے تھے، لہٰذا انجیل لکھا کرتے تھے۔

اعجازِ قرآن

حدیث میں انجیل کے لکھنے کا ذکر کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ توراۃ وانجیل یا اور جو پچھلی کتابیں نازل ہوئیں ہیں ان میں حفظ کرنے کا کوئی دستور نہیں تھا اور کوئی بڑا عالم بھی ان کتابوں کا حافظ نہیں ہوا کرتا تھا۔

یہ خصوصیت تو صرف نبی کریم ﷺ اور قرآن کریم کی ہے کہ اس کے حفظ کا اہتمام کیا گیا، لہٰذا اُمم سابقہ اپنی کتابوں کی حفاظت حافظے کے بجائے کتابت سے کیا کرتے تھے۔ لہٰذا ہر شخص اپنی انجیل لکھتا اور اپنے پاس رکھتا تھا اسی طرح ورقہ بن نوفل بھی انجیل لکھتے اور اپنے پاس رکھتے تھے۔

---

۴۹ عمدة القاري، ج: ۱، ص: ۱۰۸.

بعض روایتوں میں عبرانی کے بجائے عربی کا لفظ آیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اصل کتاب تو عبرانی میں تھی، لیکن یہ پھر اس کا ترجمہ عربی میں کرتے تھے گویا ان کے علم کا بیان مقصود ہے کہ یہ عالم تھے اور عبرانی سے عربی زبان میں ترجمہ کرلیا کرتے تھے۔ لہٰذا دونوں روایتیں اپنی اپنی جگہ پر صحیح ہیں۔ [۵۰]

انجیل کی اصل زبان اور "بالعبرانیة" کا مطلب

انجیل کی اصل زبان کیا تھی؟

اس سلسلے میں زیادہ حضرات کا رجحان اس بات کی طرف ہے کہ انجیل کی زبان سریانی تھی اور ورقہ بن نوفل سریانی کا عبرانی میں ترجمہ کیا کرتے تھے۔ لہٰذا **"فیکتب من الإنجیل"** کا یہی مطلب ہوگا۔

جبکہ بعض حضرات کہتے ہیں **"فیکتب من الإنجیل بالعبرانیة"** کا مطلب یہ ہے کہ اصل انجیل تو سریانی میں تھی، البتہ جو لوگ عبرانی میں زیادہ واقف تھے انہوں نے عبرانی میں ترجمہ کرلیا تھا، لہٰذا یہ ورقہ بن نوفل بھی عبرانی والی انجیل لکھا اور پڑھا کرتے تھے۔

عبرانی زبان کی ابتداء

سریانی اور عبرانی زبان میں فرق یہ ہے کہ سریانی زبان زیادہ قدیم ہے اور یہ شام کے صوبے جو آج کل مستقل ملک ہے یعنی سوریا اس کی طرف منسوب ہے، کیونکہ اس علاقے کی زبان سریانی تھی جبکہ عبرانی زبان کا وجود بعد میں ہوا ہے۔

اس کا واقعہ یہ بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اصل زبان سریانی تھی، لیکن جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نمرود سے فرار ہوکر روانہ ہوئے تو نمرود کے اہل کاروں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تلاش شروع کی اور نمرود نے یہ کہا کہ کوئی بھی ایسا آدمی جو سریانی بولتا ہوا سے پکڑ لاؤ، کیونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام سریانی زبان بولتے تھے اس لئے سریانی زبان بولنے والوں کی پکڑ شروع ہوئی۔

ادھر جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے دریائے فرات عبور کیا تو اللہ جل جلالہ نے بطور معجزہ ایسا کیا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دریائے فرات عبور کرتے ہی ان کی زبان سریانی سے عبرانی ہوگئی یعنی دوسری زبان ہوگئی اور وہیں سے یہ زبان وجود میں آئی اور عبرانی اس لئے کہنے لگے کہ یہ عبور سے نکلا ہے کہ یہ زبان دریائے فرات عبور کرنے کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زبان پر جاری ہوئی۔ چنانچہ پھر دریائے فرات کے مغربی جانب میں جتنے بھی لوگ آباد ہوئے وہ سب عبرانی زبان بولنے والے تھے۔

اور بعض حضرات نے کہا کہ عبرانی عابر کی طرف منسوب ہے جو حضرت یعقوب علیہ السلام کے ایک بیٹے کا

---

[۵۰] الابواب والتراجم للشیخ محمد زکریا الکاندھلوی، ج:۲ ص: ۱۹ کذا فی فتح الباری، ج: ۱، ص: ۲۵۔

نام تھا۔لہٰذا یہ زبان متاخر ہے۔تورات اصل میں عبرانی میں ہے جبکہ انجیل کے بارے میں زیادہ تر لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ یہ سریانی زبان میں تھی، البتہ اس کے ترجمے مختلف زبانوں میں ہوئے جن میں ایک عبرانی بھی ہے۔[۵۱]

"وکان شیخا کبیراً قد عمی" یعنی ورقہ بن نوفل اس وقت بڑے بوڑھے تھے اور نابینا ہو گئے تھے، اور جو ماقبل میں لکھنے کا ذکر آیا ہے وہ نابینا ہونے سے پہلے کا ہے اس لئے کوئی تعارض نہیں۔

"فقالت له خديجة يا ابن عم" یعنی جب حضرت خدیجہؓ آپ ﷺ کو لے کر ورقہ بن نوفل کے پاس پہنچیں تو ان سے کہا اے میرے چچازاد بھائی! **اسمع من ابن أخيك:** یعنی آپ اپنے بھتیجے سے واقعہ سنئے۔

حضور ﷺ کو بھتیجا اس واسطے کہا کہ آپ ﷺ کے والد عبداللہ اور ورقہ بن نوفل کا نسب قصی بن کلاب پر جا کر مل جاتا تھا یعنی دونوں قصی بن کلاب کی نسل سے ہیں، لہٰذا قصی کے نسب کی وجہ سے دونوں ایک طرح سے بھائی بن گئے اس لئے آپ ﷺ کو ورقہ بن نوفل کا ابن اَخ قرار دیا کہ اپنے بھتیجے سے سنئے۔

"فقال له ورقة : يا ابن أخي ماذا ترى": تو ورقہ بن نوفل نے حضور اقدس ﷺ سے پوچھا کہ اے بھتیجے تم نے کیا واقعہ دیکھا ہے۔

"فأخبره رسول الله ﷺ خبر ما رأى": تو آپ ﷺ نے جو کچھ دیکھا تھا اس کی خبر ورقہ بن نوفل کو سنائی۔تو ورقہ بن نوفل نے کہا کہ یہ وہ ناموس ہیں جو اللہ ﷻ نے موسیٰ علیہ السلام پر نازل کیا تھا۔

ناموس و جاسوس کی وضاحت

"صاحب السر" یعنی راز دار کو ناموس کہا جاتا ہے اور بعض لوگوں نے یہ تفصیل کی ہے کہ جو اچھے راز کا ہمراز ہو وہ ناموس ہے اور اگر شر کے معاملے میں ہے تو وہ جاسوس ہے۔

لیکن زیادہ تر لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ یہ تفریق صحیح نہیں ہے بلکہ مطلق صاحب السر کو ناموس بھی اور جاسوس بھی دونوں کہا جاتا ہے۔

یہاں حدیث میں ناموس سے مراد وہ فرشتہ ہے جو وحی لے کر آئے کیونکہ وہ صاحب السر ہوتا ہے کہ اللہ ﷻ کی طرف سے وحی لے کر آتا ہے اور وحی ایک سر ہے جو وہ فرشتہ راز داری سے پیغمبر کے پاس پہنچاتا ہے اس واسطے سے ناموس سے مراد وحی لانے والا فرشتہ ہے۔[۵۲]

---

[۵۱] فیض الباری، ج: ۱،ص: ۳۰.

[۵۲] والناموس صاحب السر كما جزم به المؤلف في أحاديث الأنبياء . وزعم ابن ظفر أن الناموس صاحب سر الخير، والجاسوس صاحب سر الشر . والأول الصحيح الذي عليه الجمهور. وقد سوى بينهما رؤبة بن العجاج أحد فصحاء العرب. والمراد بالناموس هنا جبريل عليه السلام ، فتح الباري ، ج: ۱،ص: ۲۶ ، و الابواب والتراجم للشيخ محمد زكريا الكاندهلوي ، ج:۲ ص: ۱۹ شرح الكرماني ، ج: ۱،ص: ۳۸.

موسی علیہ السلام کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ

" **الذی نزل اللہ علی موسی** "یعنی یہ وہی فرشتہ آپ کے پاس آیا ہے جو حضرت موسی علیہ السلام پر بھی اللہ جل جلالہ نے نازل فرمایا تھا یعنی جس طرح موسی علیہ السلام پر وحی لے کر آتا تھا اسی طرح آپ کے پاس بھی وحی لے کر آیا ہے۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ ورقہ بن نوفل خود نصرانی تھے، لیکن تشبیہ موسی علیہ السلام کی دے رہے ہیں، حالانکہ عیسی علیہ السلام کی مثال دینی چاہئے، اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کی وجہ علامہ سہیلی نے "**الروض الأنف**" میں جو "سیرت ابن ہشام" کی شرح ہے یہ بیان فرمائی ہے کہ نصرانی لوگ عیسی علیہ السلام کو پیغمبر نہیں مانتے تھے، بلکہ خدا کا بیٹا کہتے تھے، لہٰذا عیسی علیہ السلام پر وحی آنے کا تصور نہیں تھا اس لئے انہوں نے حضرت موسی علیہ السلام کی مثال دی۔

لیکن حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے اس توجیہ کو رد کیا ہے اور (ماقبل میں جو ورقہ بن نوفل کے سلسلے میں جو بحث گذری وہی بیان کی ہے) کہ ورقہ بن نوفل اگرچہ نصرانی تھے لیکن اصل دینِ عیسوی علیہ السلام پر تھے اور اس میں تحریف کے قائل نہیں تھے۔

البتہ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے اس کی دوسری توجیہ کی ہے کہ موسی علیہ السلام کا اولاً ذکر اس لئے فرمایا کہ موسی علیہ السلام کی رسالت متفق علیہ تھی یعنی یہود اور نصاریٰ دونوں مانتے تھے اور عیسی علیہ السلام کی رسالت کو صرف عیسائی ہی مانتے تھے یہودی نہیں مانتے تھے۔

دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ حضرت موسی علیہ السلام کے پاس آنے والی وحی شریعت والی تھی یعنی اس میں شریعت کے احکام بہت تھے بخلاف عیسیٰ علیہ السلام کے پاس آنے والی وحی کے کہ اس میں شریعت کے احکام کم تھے اور زیادہ تر چیزوں میں توراۃ ہی کے احکام کو اختیار کیا گیا تھا۔

لہٰذا اس وجہ سے موسیٰ علیہ السلام کی مثال دی۔[۵۳]

"**یالیتنی فیھا جذعاً**" یہاں "**فیھا**" کی ضمیر فی الایام کی طرف راجع ہے یعنی "**التی تدعو فیھا الناس إلی الاسلام**" مطلب یہ کہ ورقہ بن نوفل نے اپنی طرف سے خواہش کا اظہار کیا ہے کہ وہ ایام جن کے اندر آپ لوگوں کو اسلام کی طرف بلائیں گے کاش کہ میں ان دنوں میں جذع ہوں۔

"جذع" کا مطلب

"**جذع**" کے معنی جوان کے ہیں، اور اصل میں "**جذع**" بکری کا بچہ جب چھ ماہ کا ہو اسے کہتے ہیں،

---

۵۳ فتح الباری، ج: ا، ص: ۲۶، و شرح الکرمانی، ج: ا، ص: ۳۹، و فیض الباری، ج: ا، ص: ۳۱.

لیکن لغت میں مضبوط، جوان اور توانا آدمی کو "جـــذع" کہہ دیا جاتا ہے، تو مطلب ہوگا کہ کاش میں آپ کے ایام دعوت میں جوان ہوں۔ جوان ہونے کا اس لئے کہا کہ اس جوانی کی قوت کو آپ کی مدد ونصرت میں استعمال کرسکوں۔

"جذعاً" کا اعراب

"جـذعـاً" اس روایت میں منصوب ہے، جبکہ بعض روایتوں میں مرفوع ہے اور قیاس کا تقاضہ بھی یہ ہے کہ مرفوع ہو، کیونکہ لیت کا اسم یاء متکلم اور "جـــذع" اس کی خبر ہونی چاہئے تو خبر مرفوع ہوگی، لیکن زیادہ تر روایتوں میں "جذعاً" منصوب آیا ہے، للٰہذا التقدیری عبارت اس طرح ہوگئی کہ **"یالیتنی أکون فیھا جذعاً"** تو **"جذعا"**، **"أکون"** کی خبر ہوگی اور **"أکون"** اپنے اسم وخبر سے مل کر جملہ ہوکر پھر لیت کی خبر بنے گی۔

"لیتنی أکون حیا إذ یخرجک قومک": یعنی اے کاش! کہ میں زندہ ہوں اس وقت کہ جب آپ کی قوم آپ کو (مکہ مکرمہ سے) نکالے گی۔

"فقال رسول اللہ ﷺ: أو مخرجی ھم؟" تو آپ ﷺ نے پوچھا! کیا وہ مجھے نکالنے والے ہیں؟ یعنی اس وقت یہ کیفیت ہے کہ ایک عظیم ذمہ داری کا بوجھ آرہا ہے اور ساتھ میں یہ بھی کہ قوم نکالے گی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا وہ مجھے نکالیں گے؟

"قال: نعم لم یأت رجل قط بمثل ما جئت بہ الا عودی" یعنی ورقہ نے کہا کہ ہاں کبھی بھی کوئی شخص نہیں آیا اس جیسی چیز کے ساتھ جو آپ لے کر آئے ہیں (یعنی وحی) مگر اس کی دشمنی کی گئی۔ یعنی لوگوں نے اس کے ساتھ عداوت کا برتاؤ کیا۔

"وان یدرکنی یومک" یعنی اگر مجھے پالیا آپ کے دن نے، مطلب یہ کہ وہ زمانہ جب لوگ آپ کو تکلیفیں پہنچائیں گے اگر میں زندہ رہا اور وہ زمانہ پالیا۔

"انصرک نصراً مؤزراً" تو آپ کی ایسی مدد کروں گا جو قوت والی ہوگی۔

"أزرمؤزر" ۔ **"أزر"** سے نکلا ہے اس کے معنی قوت ومدد کے ہیں جیسے قرآن شریف میں آیا ہے:

"اُشْدُدْ بِہٖ اَزْرِیْ".[۵۴]

تو یہاں معنی ہوں گے کہ میں آپ کی قوت کے ساتھ مدد کروں گا۔

"ثم لم ینشب ورقۃ أن توفی وفتر الوحی" یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ پھر ورقہ آگے نہیں ٹھہرے یعنی اس واقعے کے بعد ورقہ زیادہ عرصہ زندہ نہیں رہے اور وفات پاگئے اور وحی کے

۵۴ سورۃ طٰہٰ: ۳۱.

انقطاع کا سلسلہ شروع ہو گیا یعنی اس کے بعد کچھ عرصہ تک آپ ﷺ پر وحی نازل نہیں ہوئی۔

"لم ینشب"

"نشب ۔ ینشب" کے لفظی معنی ہوتے ہیں کسی چیز سے لٹک جانا، مراد ہے کسی جگہ پر زیادہ ٹھہرنا، "**لم ینشب بمعنی لم یمکث**" ہے۔ یعنی یہ ورقہ زیادہ عرصے نہیں ٹھہرے یہاں تک کہ ان کی وفات ہو گئی۔

اشکال

سوال پیدا ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ کو معاذ اللہ کیا شک تھا کہ جو میں نے دیکھا وہ فرشتہ ہے کہ نہیں یا جو کچھ میں نے سنا وہ وحی الٰہی ہے یا نہیں؟ اگر یہ شک تھا تو یہ مقام نبوت کے خلاف ہے، کیونکہ جب ایک مرتبہ نبی بنا دیا جاتا ہے اور نبوت اس کو حاصل ہو جاتی ہے تو اس کے بعد نبی کو فرشتے، نبوت اور وحی میں شک نہیں رہتا، بلکہ اس کو یقین ہو جاتا ہے، اور جس چیز کے بارے میں شک رہے وہ وحی نہیں ہوتی، کیونکہ وحی ہوتی ہی وہ ہے جس میں یقینی طور پر نبی کو پتہ چل جاتا ہے کہ یہ وحی ہے اور اللہ جل جلالہ کی طرف سے آئی ہے۔

تو اگر یوں کہا جائے کہ شک تھا اور شک کے ازالے کے لئے ورقہ بن نوفل کے پاس گئے تھے تو یہ بات بالکل ہی غلط اور ناممکن ہے، اس لئے کہ نبی کا غیر نبی کے پاس جانا اور غیر نبی بھی وہ جو کہ دوسرے مذہب کا ہو اس کے پاس تصدیق کے لئے جانا کہ یہ جو میرے پاس آیا ہے وحی تھی یا نہیں، یہ بات صحیح نہیں۔ اور اگر شک نہیں تھا تو پھر ورقہ بن نوفل کے پاس کیوں تشریف لے گئے؟ ان کے پاس جانے کا منشاء کیا تھا؟

جواب اشکال

مندرجہ بالا اشکال میں محدثین نے خاصی لمبی چوڑی بحثیں کی ہیں اور مختلف قسم کی توجیہات کی ہیں، لیکن ان توجیہات میں سے کوئی بھی ایسی نہیں جو اطمینان بخش ہو، البتہ مجھے جو بات راجح معلوم ہوتی ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم وہ یہ کہ آپ ﷺ کو اس بات پر کہ جو کچھ مجھ پر نازل ہوا ہے، وحی ہے یا نہیں؟ اس میں کوئی شک نہیں تھا البتہ آپ ﷺ کو جو خوف اور فکر تھی وہ اس ذمہ داری کی تھی کہ اس ذمہ داری کو کس طرح پورا کیا جائے گا اور پھر اس سے پیدا ہونے والے مسائل سے کس طرح عہدہ برآ ہوا جائے گا۔

البتہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں دونوں احتمال ہیں:

ایک یہ احتمال بھی ہے کہ ان کو ابتداء میں پورا یقین نہ ہو کہ آپ ﷺ نے جو کچھ دیکھا ہے وہ وحی ہے یا نہیں؟ اور اگر حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کو اس پر شک گذرے بھی تو یہ کوئی خلاف عقل بات نہیں ہے، کیونکہ ان پر وحی نہیں آئی تھی، لہٰذا ہو سکتا ہے کہ ان کے دل میں تردد باقی ہو۔

دوسرا یہ احتمال بھی ممکن ہے کہ آپ ﷺ کے بیان کرنے کے بعد ان کے دل میں کوئی تردد باقی نہ رہا ہو جیسا کہ آپ ﷺ کے دل میں تردد نہ تھا، لیکن چونکہ یہ ایک غیر معمولی واقعہ ضرور تھا کہ جس کی ان کو کم از کم توقع نہیں تھی اور انسان کی فطرت ہے کہ جب کوئی غیر معمولی واقعہ پیش آتا ہے تو وہ اس غیر معمولی واقعہ کا ذکر ایسے لوگوں سے کرنا چاہتا ہے جو اس غیر معمولی واقعے سے کچھ مناسبت رکھتے ہیں۔

اور اس سے منشاء کوئی شک اور تردد نہیں تھا بلکہ منشاء یہ تھا کہ اس واقعہ کو ان سے بیان کر کے آئندہ کے لائحہ عمل کے لئے ان سے کوئی مشورہ وغیرہ لے لیا جائے۔ تو آپ ﷺ ورقہ بن نوفل کے پاس خود تشریف نہیں لے گئے اور نہ یہ فرمایا کہ مجھے لے جاؤ، میں وہاں جا کر ان سے بات کروں گا، بلکہ حضرت خدیجہؓ کے دل میں یہ خیال آیا کہ میں لے جاؤں اور لے جانے کا منشاء ومقصد یہ تھا کہ اس غیر معمولی واقعہ کی اطلاع ان کو کی جائے، کیونکہ قریش مکہ جو کہ بت پرست ہیں ان کو اطلاع کرنے سے فی الحال تو کچھ حاصل نہیں کہ نہ تو وہ کوئی صحیح مشورہ دیں گے اور نہ وہ اس کی صحیح حقیقت کو سمجھ سکتے ہیں، لہٰذا ایسے شخص کے پاس جانا چاہئے جو وحی و رسالت کا معتقد ہو اس کو جا کر بتائیں، اور یہ ورقہ بن نوفل تھے کہ ایک طرف تو یہ وحی و رسالت کو ماننے والے گنے چنے چند افراد میں سے تھے اور دوسری طرف ان کے خاندان کے بڑے تھے اور جب ایسا کوئی بڑا واقعہ پیش آتا ہے تو خاندان کے بڑے ہی کے پاس جایا جاتا ہے۔ لہٰذا ورقہ کے پاس جانے سے العیاذ باللہ یہ منشاء نہیں تھا کہ نبی کو اپنی نبوت یا وحی میں کوئی شک و تردد ہے۔

کیا ورقہ کو مسلمان کہا جائے گا؟

حضرات شراح نے یہاں پر یہ مسئلہ چھیڑا ہے کہ ورقہ بن نوفل نے صاف صاف کہہ دیا تھا کہ آپ ﷺ پر جو کچھ آیا ہے وہ ناموس ہے اور وحی ہے گویا آپ ﷺ کی نبوت کا اقرار کر لیا تھا اور یہ بھی خیال ظاہر کیا تھا کہ اگر میں زندہ ہوا تو آپ کی قوت کے ساتھ مدد کروں گا۔ اور یہ تمنا بھی کی تھی کہ آپ ﷺ کی دعوت کے ایام میں، میں جوان رہوں تا کہ زیادہ سے زیادہ موثر انداز میں مدد کر سکوں! تو کیا ان وجوہات کی بناء پر ورقہ کو مسلمان کہا جائے گا؟

لہٰذا ان مذکورہ وجوہات کی بناء پر بعض حضرات نے ان کو مسلمان قرار دیا اور پھر مسلمان قرار دینے کی وجہ سے ان کو صحابہ میں بھی شمار کیا، لہٰذا جن حضرات نے صحابہ کرامؓ کے حالات واسماء پر کتابیں لکھیں ہیں جیسے حافظ ابن مندہ اور حافظ ابن سکن۔ ان حضرات میں سے متعدد نے ان کو صحابہ کرامؓ میں شمار کیا ہے۔

البتہ محققین کا کہنا یہ ہے کہ قاعدہ کی رو سے ان کے اوپر اسلام کا اطلاق مشکل ہے، کیونکہ احکام اسلام کے اجراء کے لئے صرف معرفت یا صرف تصدیق بالقلب ہی کافی نہیں ہے بلکہ اس کے لئے **"اقرار باللسان"** استسلام اور انقیاد بھی ضروری ہے، تو ورقہ نے صرف دل سے آپ ﷺ کی نبوت و رسالت کی تصدیق کی تھی، لیکن

"اقرار باللسان" استسلام اور انقیاد جو اسلام کی لازمی شرط ہے وہ ابھی تک نہیں پائی گئی تھی، لہٰذا اس وجہ سے ان پر اسلام کے احکام کا اطلاق قاعدے کی رو سے نہیں ہوسکتا۔

لیکن بعض روایات ایسی آتی ہیں کہ جن سے ان کے مسلمان ہونے کا پتہ لگتا ہے۔ مثلاً ایک روایت امام بیہقی رحمہ اللہ نے دلائل النبوۃ میں ذکر کی ہے جس میں حضور اقدس ﷺ نے ورقہ بن نوفل کے بارے میں فرمایا کہ ''میں نے ان پر جنت کے سندس کپڑے دیکھے ہیں، یعنی حریر کے کپڑے جو ان کے جنتی ہونے کی علامت ہے۔'' یہ روایت اگرچہ مرسل ہے لیکن اس کی تائید بعض دوسری روایتوں سے بھی ہوتی ہے۔

چنانچہ مسند بزار میں ایک مرسل روایت ہے اور اس کے اندر آپ ﷺ کا یہ بھی فرمانا مذکور ہے کہ آپ ﷺ نے ورقہ کے بارے میں یہ فرمایا کہ ''میں نے ان کے لئے دو جنتیں دیکھیں یعنی جنت کے اندر دو باغ دیکھے۔ اور یہ روایت اس طرح ہے کہ ورقہ بن نوفل کے ایک بھائی تھے ان کی کسی سے لڑائی ہوگئی تو لڑائی کے دوران ان کے مخالف نے ورقہ کو برا بھلا کہا تو اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ ''ورقہ کو برا بھلا مت کہو'' میں نے ان کے لئے دو جنتیں دیکھی ہیں۔

اس کے علاوہ ایک روایت اور بھی آتی ہے جس کو متعدد محدثین مثلاً امام ترمذیؒ نے روایت کیا ہے، وہ یہ کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ میں نے ورقہ بن نوفل پر سفید کپڑے دیکھے ہیں اگر وہ اہل جنت میں سے نہ ہوتے تو ان پر سفید کپڑے نہ ہوتے۔

اس روایت کا مدار عثمان بن عبد الرحمٰن پر ہے جن کو سہیلی رحمہ اللہ نے ضعیف کہا ہے، لیکن محمد بن اسحاق رحمہ اللہ کی ایک روایت اس کی تائید کرتی ہے جس میں یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"رأیت الفتی و علیہ ثیاب حریر، لأنہ آمن بی، وصدقنی"**.[۵۵]

لہٰذا ان تمام مذکورہ روایات کے مجموعے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ رسول کریم ﷺ نے ان کے جنتی ہونے کی بشارت دی ہے۔ لہٰذا یہ بھی بات معلوم ہوئی کہ انہوں نے وفات سے پہلے اسلام کی شرائط مکمل کرلی تھیں یا یہ کہہ سکتے ہیں کہ کسی وقت اقرار باللسان بھی کرلیا ہوگا اور اصل بات یہ ہے کہ اقرار باللسان، استسلام اور انقیاد جو اسلام لانے کے لئے ضروری امور ہیں، یہ اس وقت ہیں جبکہ نبی ﷺ کو دعوت کا حکم ہوگیا ہو اور جب تک دعوت کا حکم نہیں ہوا اور آپ ﷺ نے دعوتِ عام شروع نہیں فرمائی اس وقت تک صرف تصدیق بالقلب ہی کافی ہے، تو عین ممکن ہے کہ یہی بات ہو۔ بہر صورت راجح یہی ہے کہ ورقہ بن نوفل کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے جنت کا معاملہ فرمایا۔[۵۶] واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس کے علاوہ بعض روایتوں میں یہ بھی آتا ہے کہ حضرت بلال ﷛ پر جس وقت ان کا آقا ظلم کرتا تھا،

---

۵۵ عمدۃ القاری ج:۱ ص:۱۰۵.

تپتی ہوئی ریت پر لٹاتا اور یہ کہتا تھا کہ دین حق سے پھر جاؤ تو وہ جواب میں **"أحد ، أحد "** کہتے تھے، اس وقت ورقہ بن نوفل نے حضرت بلال کو اس حالت میں دیکھ کر ان کے آقا سے کہا کہ یہ تم کیا کر رہے ہو؟ گویا اس طرح سے حضرت بلال ؓ کی تائید و نصرت کی کوشش کی۔ [۵۷]

لیکن یہ روایت سنداً مضبوط نہیں اور دوسری طرف بظاہر صحیح بھی نہیں ہے، کیونکہ حضرت بلال ؓ پر جو سختی و آزمائش کا واقعہ پیش آیا یہ اس وقت آیا جب کہ آنحضرت ﷺ کی دعوت خاصی عام ہو چکی تھی اور دیگر روایات کی روشنی میں یہ بات طے شدہ ہے کہ ورقہ بن نوفل کا اس سے پہلے ہی انتقال ہو گیا تھا۔

۴ ۔ قال ابن شهاب: وأخبرني أبو سلمة بن عبدالرحمٰن أن جابر بن عبدالله الأنصاري قال وهو يحدث عن فترة الوحي فقال في حديثه: ((بينا أنا أمشي إذ سمعت صوتا من السماء فرفعت بصري فإذا الملك الذي جاء ني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض ، فرعبت منه فرجعت فقلت: زملوني، زملوني، فأنزل الله عزوجل ﴿يَاأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ إلى قوله: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ (المدثر: ۱. ۵) فحمي الوحي وتواتر)) تابعه عبدالله بن يوسف وأبو صالح، و تابعه هلال بن رداد عن الزهري ، وقال يونس و معمر: ((بوادره))[أنظر: ۳۲۳۸، ۴۹۲۲، ۴۹۲۶-۴۹۵۴، ۶۲۱۴]

حدیث کی تشریح

اس مذکورہ حدیث سے پہلے کی حدیث فترۃ وحی پر ختم ہوئی کہ اس عظیم واقعہ کے بعد وحی منقطع ہو گئی اور

۵۶ وفي مستدرک الحاكم من حديث عائشة : أن النبي ﷺ قال : لا تسبوا ورقة فإنه كان له جنة أو جنتان ،وروى الترمذي من حديث عثمان بن عبد الرحمن ،عن الزهري ،عن عروة ،عن عائشة قالت: سئل رسول الله ﷺ عن ورقة : فقالت له خديجة : إنه كان صدقك ،ولكنه مات قبل أن تظهر ،فقال النبي ﷺ رأيته في المنام و عليه ثياب بيض، ولو كان من أهل النار لكان عليه لباس غير ذلک .ثم قال : هذا حديث غريب ،و عثمان بن عبد الرحمن ليس عند أهل الحديث بالقوى ؟ وقال السهيلي : في اسناده ضعف لأنه يدور على عثمان هذا ، ولكن يقويه قوله عليه الصلوة السلام : رأيت الفتى يعني : ورقة : و عليه ثياب حرير لأنه أول من آمن بي و صدقني .ذكره ابن اسحاق عن ابي ميسرة عمرو بن شرحبيل ، وقال المرزباني : كان ورقة من علماء قريش وشعرائهم ، وكان يدعى القس، وقال النبي ﷺ : رأيته وعليه حلة خضراء يرفل في الجنة ،: كما ذكره العيني في العمدة ،الجزء الأول ،ص: ۱۰۹ ، و المستدرک على الصحيحين ، رقم : ۴۲۱۱، ج: ۲،ص: ۶۶۶، ومجمع الزوائد ، ج: ۹،ص: ۴۱۶.

۵۷ فتح الباري ،ج: ۱،ص: ۲۷.

فترت کا زمانہ شروع ہو گیا، لہٰذا یہ مذکورہ روایت امام بخاری رحمہ اللہ اس فترت کے زمانے کے سلسلے میں ابن شہاب زہری کے حوالے سے نقل فرما رہے ہیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ مذکورہ روایت کو **قال ابن شهاب** کہہ کر نقل کر رہے ہیں اس کو علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے تعلیق قرار دیا ہے۔ تعلیق روایت اس طرح بیان کرنے کو کہتے ہیں کہ جس میں اول سند کو حذف کر دیا جائے، لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنے سے لے کر امام زہریؒ تک کی سند درمیان میں سے حذف کر دی ہیں اور براہ راست کہا کہ **قال ابن شهاب الخ** لہٰذا یہ تعلیق ہے۔[۵۸]

لیکن حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ اور دوسرے محقق شراح حدیث کہتے ہیں کہ یہ تحویل ہے تعلیق نہیں، ایک ہی سند میں دو واسطے ہوں اور محدث اس روایت کو بیان کرتے وقت دونوں واسطوں کو بیان کرے، اس کو تحویل کہتے ہیں۔

تحویل کی قسمیں

تحویل کی دو قسمیں ہوتی ہیں:

پہلی قسم یہ ہے کہ اول سند میں تحویل ہوتی ہے یعنی اول سند ہی سے محدث کی سند کے دو واسطے ہوتے ہیں اور دونوں جا کر کسی ایک شیخ پر مل جاتے ہیں۔ جس کو مدار الاسناد یا مدار الحدیث کہا جاتا ہے اور یہ وہ جگہ ہے جہاں پر عام طور سے **حدثنا** لکھا ہوتا ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ اول سند سے تو واسطہ ایک ہی ہوتا ہے، لیکن آگے کسی راوی پر جانے کے بعد واسطہ جدا ہو جاتا ہے، لہٰذا حافظ ابن حجرؒ وغیرہ کا کہنا یہ ہے کہ یہ روایت تحویل کی دوسری قسم ہے۔

یعنی پہلے جو حدیث ماقبل میں گزری ہے اس کی روایت اس طرح تھی کہ **"حدثنا يحيى بن بكير قال أخبرنا ليث عن عقيل عن ابن شهاب"** اس کے بعد آگے ابن شہاب نے روایت بیان کی کہ **"عن عروة ابن زبير عن عائشةؓ أم المؤمنين الخ"**.

اب دوسری مذکورہ روایت یہ ہے کہ **"قال ابن شهاب و أخبرني أبوسلمة بن عبدالرحمٰن أن جابر بن عبدالله الأنصاري قال" الخ**۔ اول سند سے زہری تک ایک ہی سند ہے اس کے بعد زہری سے دو واسطے ہو گئے: ایک **"عن عروة ابن الزبير عن عائشة"** اور دوسرا **"أبوسلمة بن عبدالرحمٰن ان جابر" الخ** لہٰذا یہ تحویل کی دوسری قسم ہے۔

اور اس بات کی دلیل یہ ہے کہ ابن شہاب نے آگے جو مقولہ ذکر کیا اس میں **"وأخبرني"** ہے، اگر یہ

---

۵۸ بشرح الكرماني، ج: ۱ ص: ۴۱.

تعلیق محض ہوتی تو واؤ کے کوئی معنی نہ ہوتے "**قال ابن شهاب و اخبرني أبو سلمة**" تو ان دونوں کو اگر ملا کر پڑھیں تو مطلب یہ ہوگا کہ "**قال ابن شهاب عن عروة ابن الزبير عن عائشة وأخبرني أبو سلمة بن عبدالرحمٰن أن جابر بن عبدالله** "الخ.

لہٰذا یہاں پر ایسا نہیں ہوا کہ امام بخاریؒ نے زہری سے پہلے کی سند حذف کردی ہو کہ جس کی بناء پر اس کو تعلیق کہا جائے، بلکہ یہاں پر بھی زہری تک وہی سند ہے جو ماقبل کی روایت میں گزری ہے، اس کے بعد امام زہریؒ نے دو حدیثیں بیان کیں ایک روایت "**عن عروة**" سے اور دوسری روایت "**وأخبرني أبو سلمة**" **الخ** سے، لہٰذا یہ تعلیق نہیں کہلائے گی بلکہ اس کو تحویل کہا جائے گا۔[۵۹]

"**أبو سلمة بن عبدالرحمٰن**": ابوسلمہ یہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے صاحبزادے ہیں، مدینہ منورہ کے جو سات فقہاء مشہور ہیں ایک قول کے مطابق ابوسلمہ کا شمار بھی ان میں ہوتا ہے۔ یہ فقیہ اور محدث تھے۔

"**أن جابر بن عبدالله الأنصاري قال وهو يحدث عن فترة الوحي**" کہ حضرت جابرؓ نے فرمایا اس وقت جب وہ وحی کے منقطع ہونے کا واقعہ سنا رہے تھے کہ: "**فقال في حديثه: بينا أنا أمشي**" یعنی حضرت جابرؓ کے قول کے مطابق نبی کریم ﷺ نے اپنے فترۃ وحی کا واقعہ بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ "اس دوران کہ میں چل رہا تھا، "**إذ سمعت صوتا من السماء فرفعت بصري**" کہ اچانک میں نے آسمان سے آواز سنی تو میں نے اپنی آنکھ اٹھائی"۔

"**فإذا الملك الذي جاء ني بحراء جالس على كرسي بين السماء و الأرض**" تو دیکھا کہ وہی فرشتہ جو میرے پاس حراء میں آیا تھا وہ آسمان اور زمین کے درمیان ایک کرسی پر بیٹھا ہے۔

"**فرعبت منه فرجعت فقلت زملوني زملوني**" تو اس کو دیکھ کر مجھ پر رعب طاری ہوگیا، پس میں لوٹ کر آیا تو میں نے کہا کہ مجھ کو کپڑا اوڑھاؤ، مجھ کو کپڑا اوڑھاؤ۔

بعض روایت میں جیسا کہ کتاب التفسیر میں روایت آئی ہے وہاں پر "**زملوني**" کی جگہ "**دثروني**" آیا ہے، "**دثروني**" کے معنی بھی وہی ہیں جو "**زملوني**" کے ہیں۔[۶۰]

فأنزل الله عزوجل:

"**يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَ رَبَّكَ فَكَبِّرْ وَ ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ**".

اس پر اللہ ﷻ نے یہ آیتیں نازل فرمائیں "**يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَ رَبَّكَ فَكَبِّرْ وَ ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ**" گویا "**اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَ**" کے بعد دوسری وحی یہ تھی۔

---

۵۹ فتح الباری، ج: ۱، ص: ۲۸.

۶۰ صحیح البخاری، کتاب التفسیر، (۱) باب: رقم: ۴۹۵۴، ص: ۱۰۷۶.

"فحمی الوحی وتواتر": یعنی اس کے بعد وحی معمول کے مطابق شروع ہوگئی اور پے درپے آنے لگی۔

"حمی" کے لفظی معنی ہیں گرم ہونا، **"حمی الحجر"** بولتے ہیں کہ پتھر گرم ہوگیا اور گرم ہونا یہ کنایہ ہوتا ہے کہ کسی چیز کا اپنے شباب کے ساتھ اپنے کام میں مشغول ہو جانے سے، جیسے کہتے ہیں کہ بازار گرم ہوگیا۔ یعنی مطلب یہ ہوتا ہے کہ تمام سرگرمیاں بحال ہوگئیں تو حمی یہاں پر اسی معنی میں ہے، گویا یوں ترجمہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوگا کہ وحی کا سلسلہ بحال ہوگیا۔

اکثر عرب اور ہماری اردو زبان میں بھی ٹھنڈا ہونا یہ جمود اور خمول سے کنایہ ہوتا ہے کہ سرگرمیاں ٹھنڈی ہوگئیں تو فترۃ کے معنی انقطاع کے ہیں اور انقطاع ٹھنڈا ہونا اور حمی گرم ہونا ہے تو **"حمی الوحی وتواتر"** کے معنی ہوئے کہ وحی کا سلسلہ بحال ہوگیا اور وحی پے درپے آنے لگی۔

فترۃ کا زمانہ

یہ فترۃ وحی کا زمانہ کتنے عرصہ رہا، اس سلسلے میں بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ زمانہ ڈھائی سال تک رہا اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ تین سال تک رہا۔ لیکن صحیح روایت یہ ہے کہ یہ زمانہ تین سال تک رہا اور تین سال کے بعد پھر یہ واقعہ پیش آیا اور اللہ جل جلالہ نے یہ آیات نازل فرمائیں:

"يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَ رَبَّكَ فَكَبِّرْ وَ ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ". [۷۱]

فترۃ کے بعد وحی کونسی تھی

بعض روایات میں یہ آتا ہے کہ فترۃ کے بعد جو وحی نازل ہوئی وہ سورۃ الضحیٰ کی ابتدائی آیات تھیں، لیکن یہ روایت صحیح نہیں، فترۃ کے بعد پہلی وحی سورۃ المدثر کی ابتدائی آیات ہی کی صورت میں نازل ہوئی تھی، اور سورۃ الضحیٰ کی آیات ایک اور معمولی سی فترۃ جو دو یا تین دن کی تھی، کے بعد نازل ہوئی تھیں جس کے بارے میں

---

۷۱ ما قیل: ما کان مدة الفترة؟ أجیب: بانه وقع فی تاریخ أحمد بن حنبل عن الشعبی: أن مدة فترة الوحی کانت ثلاث سنین، وبه جزم إبن إسحاق، وحکی البیهقی أن مدة الرویاء کانت ستة أشهر، وعلی هذا فابتداء النبوة بالرؤیا وقع فی شهر مولده، وهو ربیع الأول، وابتداء وحی الیقظة وقع فی رمضان. ولیس فترة الوحی المقدرة بثلاث سنین وهو ما بین نزول: ﴿اقرأ﴾ [العلق: ۱] و ﴿یایها المدثر﴾ [المدثر: ۱] عدم مجیء جبریل علیه السلام، إلیه بل تأخر نزول القرآن علیه فقط، کذا ذکره العینی فی عمدة القاری، ج: ۱، ص: ۱۰۶، و الابواب و التراجم للبخاری الجزء الثانی، ص: ۲۰ وفتح الباری، ج: ۱، ص: ۲۷.

ابولہب کی بیوی نے طعنہ دیا تھا کہ تمہارے رب نے تمہیں چھوڑ دیا ہے تو اس پر یہ آیات نازل ہوئی تھیں اور وہ فترۃ بہت معمولی سی تھی، البتہ یہ فترۃ جو اصطلاحی فترۃ کہلاتی ہے یہ تین سال تک تھی اور اس کے بعد جو آیات نازل ہوئیں وہ سورۃ المدثر کی آیات تھیں۔[۶۲]

"تابعه عبدالله بن يوسف و أبو صالح": اب یہاں سے امام بخاری رحمہ اللہ متابعات کا ذکر فرمارہے ہیں کہ عبداللہ بن یوسف اور ابوصالح یہ متابعت کررہے ہیں یحییٰ بن بکیر کی۔ مطلب یہ ہے کہ حدیث مذکورہ جو ماقبل میں گزری امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث صرف یحییٰ بن بکیر ہی سے مروی نہیں ہے، بلکہ میں نے یہ حدیث عبداللہ بن یوسف اور ابوصالح ان دونوں سے بھی سنی ہے اور یہ دونوں اس حدیث کو لیث بن سعد سے روایت کررہے تھے۔

"وتابعه هلال بن رداد عن الزهری" پہلے "تابعه" کی "ہ" ضمیر مفعول کا مرجع یحییٰ بن بکیر ہیں اور دوسرے "تابعه" کی ضمیر مفعول کا مرجع عقیل ہیں جو امام زہریؒ کے شاگرد ہیں، مطلب یہ ہے کہ ایک طرف اس حدیث میں یحییٰ بن بکیر کی متابعت عبداللہ بن یوسف اور ابوصالح نے کی ہے اور دوسری طرف عقیل کی متابعت ہلال بن رداد نے زہری سے، یعنی یہ روایت ہلال بن رداد نے بھی زہریؒ سے سنی ہے جس طرح عقیل نے ان سے سنی تھی۔

"وقال يونس و معمر: "بوادره"" اور یونس اور معمر نے بھی یہ حدیث امام زہریؒ سے سنی ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ یونس اور معمر کی روایت میں **"يرجف فواده"** کے بجائے **"يرجف بوادره"** کے الفاظ ہیں۔

---

[۶۲] فيه دليل للجمهور أن سورة : ﴿إقرأ باسم ربک﴾ [العلق: ١] أول مانزل ، وقول من قال : إن أول ما نزل : ﴿يايها المدثر﴾ [المدثر: ١] عملا بالرواية الآتية فى الباب . فأنزل الله تعالى : ﴿يايها المدثر﴾ محمول على أنه أول مانزل بعد فترة الوحى ، وأبعد من قال : إن أول مانزل الفاتحة ، بل هو شاذ ، وجمع بعضهم بين القولين الأولين بأن قال : يمكن أن يقال : أول مانزل من التنزيل فى تنبيه الله على صفة خلقه : ﴿اقرأ﴾ وأول مانزل من الأمر بالإنذار : ﴿يايها المدثر﴾ . وذكر ابن العربى ، عن كريب ، قال : وجدنا فى كتاب ابن عباس : أول ما نزل من القرآن بمكة : ﴿اقرأ﴾ و ﴿والليل﴾ و ﴿ن﴾ و ﴿يايها المزمل﴾ و ﴿يا يها المدثر﴾ و ﴿تبت﴾ ﴿واذا السماء﴾ و ﴿الاعلى﴾ و ﴿والضحى﴾ و ﴿الم نشرح لک﴾ و ﴿والعصر﴾ و ﴿والعديت﴾ و ﴿الكوثر﴾ و ﴿التكاثر﴾ و ﴿الدين﴾ ثم ﴿الفلق﴾ ثم ﴿الناس﴾ ثم ذكر سورا كثيرة ونزل بالمدينة ثمانية وعشرون سورة وسائرها بمكة وكذلک يروى عن ابن الزبير . وقال السخاوى : ذهبت عائشة ، رضى الله عنها ، والأكثرون إلى أن أول مانزل : ﴿اقرأ باسم ربک﴾ [العلق: ١] إلى قوله : ﴿مالم يعلم﴾ ثم ﴿ن والقلم﴾ إلى قوله : ﴿ويبصرون﴾ [نون : ١-٥] و﴿يا يها المدثر﴾ و ﴿والضحى﴾ ثم نزل باقى سورة ﴿اقرأ﴾ بعد ﴿يايها المدثر﴾ و ﴿ يأيها المزمل ﴾ ، كذا ذكره العلامه العينى فى عمدة القارى ، ج: ١ ، ص: ١٠٧ .

ماقبل حدیث میں گزرا ہے کہ جب آپ ﷺ واپس تشریف لائے تو **"یرجف فوادہ"** یعنی آپ ﷺ کا دل دھڑک رہا تھا، لیکن یونس اور معمر کی روایت میں ہے کہ جب آپ ﷺ تشریف لائے تو **"یرجف بوادرہ"** یعنی آپ کے بوادر حرکت کر رہے تھے۔

"بوادر" **"بادرہ"** کی جمع ہے، اور **"بوادر"** اس رگ کو کہتے ہیں جو کندھے اور گردن کے درمیان مچھلی کی طرح ہوتی ہے کہ جب آدمی کو زیادہ پریشانی یا خوف ہو تو یہ حصہ پھڑکنے لگتی ہے۔

گویا کہ امام زہریؒ سے اس حدیث کو روایت کرنے والے شاگرد چار ہیں: ان میں سے عقیل اور ہلال بن رداد **"یرجف فوادہ"** کے الفاظ کے ساتھ روایت کرتے ہیں اور یونس اور معمر **"یرجف بوادرہ"** کے الفاظ سے روایت کو نقل کرتے ہیں۔

متابعت کے معنی

اگر کسی حدیث کا راوی دوسرے راوی کی بیان کردہ حدیث کو اسی طرح روایت کرے تو اس کو متابعت کہتے ہیں۔

متابعات کی قسمیں

متابعت کی دو قسمیں ہیں:

ایک متابعت کاملہ اور دوسری متابعت ناقصہ۔

اگر کوئی راوی کسی دوسرے راوی کی بیان کردہ حدیث کو جوں کا توں اس کی پوری سند کے ساتھ روایت کردے تو یہ متابعت کاملہ کہلاتی ہے۔

اور اگر اول سند میں کوئی متابعت نہیں ہے، لیکن آخر سند میں جا کر کوئی متابعت پیدا ہو جائے تو اس کو متابعت ناقصہ کہتے ہیں۔

یہاں امام بخاری رحمہ اللہ نے متابعت کاملہ اور ناقصہ دونوں کا ذکر کیا ہے، کیونکہ عبداللہ بن یوسف اور ابوصالح نے جو متابعت، یحییٰ بن بکیر کی، کی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ عبداللہ بن یوسف اور ابوصالح نے یحییٰ بن بکیر کے بعد پوری سند وہی بیان کی ہے جو یحییٰ بن بکیر نے بیان کی ہے، لہٰذا یہ متابعت کاملہ ہوئی۔

اور ہلال بن رداد نے عقیل کی جو متابعت کی ہے وہ متابعت ناقصہ ہے، کیونکہ اول سند ہلال بن رداد تک کس طرح پہنچی وہ یہاں مذکور نہیں، البتہ ہلال بن رداد تک حدیث پہنچنے کا طریقہ اس طریقہ سے ضرور مختلف ہوگا جو کہ یہاں مذکور ہے، لہٰذا متابعت آخر سند میں ہوئی کہ ہلال بن رداد نے عقیل کی متابعت کی اور پھر زہریؒ سے آگے حدیث کی سند ایک ہوگئی تو یہ متابعت ناقصہ ہوئی۔

متابعت فی اللفظ اور فی المعنی

متابعت چاہے کامل ہو یا ناقص بعض اوقات فی اللفظ ہوتی ہے اور بعض اوقات فی المعنی ہوتی ہے۔ یہ یہاں عبداللہ بن یوسف، ابوصالح اور ہلال بن رداد کی جو متابعات ہیں وہ باللفظ تھی، اسی وجہ سے ان کو بطور متابع ذکر فرمایا۔

اور یونس و معمر کی جو متابعات تھی وہ بالمعنی تھی، کیونکہ انہوں نے **"فوادہ"** کے بجائے **"بوادرہ"** کا لفظ استعمال کیا، لہٰذا اس کو بعد میں ذکر کیا اور **"وقال یونس و معمر بوادرہ"** فرمایا تو یہ بتانے کے لئے کہ یونس اور معمر نے اس طرح کہا ہے اور انہوں نے اپنی روایت میں **بوادرہ** کا لفظ استعمال کیا ہے۔[۶۳]

شاہد کی تعریف

ایک اور چیز ہوتی ہے جس کو شاہد کہتے ہیں، اور شاہد اس روایت کو کہتے ہیں کہ جو کسی دوسری روایت کی موافقت کر رہی ہو مگر صحابی بدل جائے اگرچہ مفہوم وہی رہے۔ تو اس کو کہیں گے کہ اس کے لئے یہ شاہد ہے۔ اس میں الفاظ کا ایک ہونا بھی ضروری نہیں بلکہ معنی کا اتحاد ہی کافی ہے۔

شاہد و متابع میں فرق

شاہد اور متابع میں فرق صرف اتنا ہوگا کہ متابع میں صحابی وہی ہوتا ہے جو روایت میں موجود ہے اور جہاں روایت میں صحابی بدل جائے گا وہ شاہد کہلائے گا اور جس روایت میں صحابی نہ بدلے وہ متابع کہلائے گی۔

(۴) باب:

۵ ۔ حدثنا موسی بن إسماعیل قال : حدثنا أبو عوانة قال: حدثنا موسی بن أبی عائشة قال: حدثنا سعید بن جبیر، عن ابن عباس فی قوله تعالیٰ: ﴿لَا تُحَرِّکْ بِهٖ لِسَانَکَ لِتَعْجَلَ بِهٖ﴾ قال: کان رسول الله ﷺ یعالج من التنزیل شدة ، وکان مما یحرک شفتیه. فقال ابن عباس: فأنا أحرکهما لک کما کان رسول الله ﷺ یحرکهما. وقال سعید: أنا أحرکهما کما رأیت ابن عباس یحرکهما ، فحرک شفتیه ۔ فأنزل الله عزوجل : ﴿لَا تُحَرِّکْ بِهٖ لِسَانَکَ لِتَعْجَلَ بِهٖ إِنَّ عَلَیْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْآنَهٗ﴾ قال: جمعه لک صدرک وتقرأه ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهٗ﴾ قال: فاستمع له وأنصت ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَیْنَا بَیَانَهٗ﴾ (القیامة: ۱۶، ۱۷)

---

[۶۳] عمدة القاری، ج:۱، ص:۱۱۵.

ثم إن علينا أن تقرأه ، فكان رسول الله ﷺ بعد ذلك إذا أتاه جبريل إستمع، فإذا انطلق جبريل قرأه النبی ﷺ كما كان قرأ.[أنظر ۴۹۲۷، ۴۹۲۸، ۴۹۲۹، ۵۰۴۴، ۷۵۲۴] [۶۴]

حدیث کا مفہوم

یہ حدیث باب کی چوتھی حدیث ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ یہ حدیث حضرت عبد اللہ بن عباس ؓ کی روایت سے نقل کر رہے ہیں کہ انہوں نے سورۃ القیامۃ کی آیت: **"لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ"** کی تفسیر فرمائی اور اس کا شان نزول بیان فرمایا۔

"قال : كان رسول الله ﷺ يعالج من التنزيل شدة" حضرت ابن عباس ؓ فرماتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نزول وحی کی وجہ سے شدت اور مشقت کا سامنا کیا کرتے تھے۔

"يعالج" کے لفظی معنی ہوتے ہیں داخل ہونا یا کسی چیز کا تحمل کرنا تو **"كان يعالج شدة"** یعنی آپ ﷺ مشقت برداشت فرماتے تھے بوجہ تنزیل یعنی نزول وحی کے سبب سے۔

"وكان مما يحرك شفتيه": یہ شدت کی کیفیت بیان فرمائی کہ اس کے سبب سے آپ ﷺ اپنے ہونٹ مبارک ہلاتے رہتے تھے یعنی جس وقت جبرائیل علیہ السلام وحی (قرآن کی آیات) لے کر آتے اور آپ ﷺ کو سناتے تو آپ ﷺ اس خوف سے کہ میں بھول نہ جاؤں، ساتھ ساتھ وہ الفاظ دہراتے رہتے تھے۔

ماقبل میں گزر چکا ہے کہ نزول وحی کی جو کیفیت ہوتی تھی وہ خود براہ راست بڑی شدید اور مشقت کا سبب ہوتی تھی، اس کے علاوہ آپ ﷺ پر یہ بوجھ بھی تھا کہ میں اس کو بھول نہ جاؤں، لہٰذا اس وجہ سے وہ کلمات جو حضرت جبریل علیہ السلام پڑھ رہے ہوتے آپ ﷺ ساتھ ساتھ دہراتے جاتے۔

لفظ "مما" کی وضاحت

بعض لوگ کہتے ہیں کہ **"مما"**، **"من"** اور **"ما"** کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ **"مما"** مستقل لفظ ہے اور یہ **"مما"**، **"ربما"** کے معنی میں ہے کہ **"كان ربما يحرك شفتيه"** یعنی کبھی کبھی آپ ﷺ بکثرت اپنے ہونٹ مبارک کو حرکت دیا کرتے تھے۔

---

[۶۴] وفي صحيح مسلم ،كتاب الصلاة ، باب الاستماع للقراءة ، رقم : ۶۷۹، ۶۸۰، و سنن الترمذي ، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ، باب ومن سورة القيامة ، رقم : ۳۲۵۲، وسنن النسائي ،كتاب الافتتاح ، باب جامع ماجاء في القرآن، رقم : ۹۲۶، ومسند أحمد ومن مسند بني هاشم ، باب بداية مسند عبد الله بن العباس ، رقم : ۱۸۱۱، ۳۰۲۳.

لیکن اس تکلف کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ "کان" کی ضمیر لوٹ رہی ہے "معالجہ" کی طرف۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ "ما مصدریہ" مابعد کو مصدر کے معنی میں کر دیتا ہے اور "من سببیہ" ہے، تو تقدیر عبارت اس طرح ہوگی کہ "**کان معالجته الشدة بسبب تحريک شفتيه**" یعنی جو سختی ہوتی تھی وہ اس وجہ سے تھی کہ آپ ﷺ اپنے شفتین کو حرکت دیتے تھے تو آپ ﷺ کے شفتین کو حرکت دینے کی وجہ سے یہ معالجہ شدۃ والا ہوتا تھا، لہٰذا اس میں کوئی الجھن نہیں ہے۔

"**فقال ابن عباس : فأنا احركهما لک كما كان رسول الله ﷺ يحركهما**"

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ روایت نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ لاؤ میں تمہیں ہونٹوں کو حرکت کر کے دیکھاتا ہوں جیسا کہ آپ ﷺ ہونٹوں کو حرکت دیا کرتے تھے۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کیسے بتا رہے ہیں؟ کہ آپ ﷺ اس طرح ہونٹوں کو حرکت دیا کرتے تھے یہ تو اس وقت پیدا بھی نہیں ہوئے تھے؟

اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے کسی وقت اپنی اس کیفیت کو ان سے بیان فرمایا تھا، چنانچہ مسند ابی داؤد طیالسی میں یہ صراحۃً مذکور ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو تحریک شفتین کا انداز کر کے بتایا تھا، لہٰذا اس سے انہوں نے سیکھا تھا۔

"**وقال سعيد: أنا احركهما كما رأيت ابن عباس يحركهما فحرک شفتيه**" یعنی پھر سعید بن جبیر جو ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کر رہے ہیں انہوں نے فرمایا کہ میں آپ کے سامنے ہونٹوں کو اس طرح حرکت کر کے دکھاتا ہوں جس طرح عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے ہمارے سامنے حرکت دی تھی، تو انہوں نے بھی اپنے ہونٹوں کو حرکت دی۔

اگر یہ سلسلہ آگے بڑھتا رہتا تو یہ حدیث مسلسل بتحریک شفتین ہو جاتی، لیکن آگے نہ بڑھی اس واسطے کہ تسلسل سعید بن جبیر رحمہ اللہ پر ختم ہو گیا۔

"**فانزل الله عزوجل : لا تحرک به لسانک لتعجل به**": یعنی جب آپ ﷺ ہونٹوں کو حرکت دیتے رہتے تھے تو اللہ جل جلالہ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ آپ اس قرآن کی قرأت کے لئے جلدی کرنے کی خاطر اپنی زبان کو حرکت نہ دیجئے۔

یہاں اس مقام پر چوں چرا کرنے کے شوقین حضرات یہ سوال کرتے ہیں کہ قرآن میں تو تحریک لسان کا ذکر ہے جبکہ حدیث میں تحریک شفتین کا ذکر ہے، لہٰذا دونوں میں تعارض ہے۔

جواب یہ ہے کہ محاورہ میں ہونٹوں کو ہلانا اور زبان کو ہلانا لازم و ملزوم ہے کہ جب کوئی آدمی بولتا ہے تو زبان بھی ہلتی ہے اور ہونٹ بھی ہلتے ہیں، لہٰذا اس میں کون سی تعارض کی بات ہے۔

"ان علینا جمعه و قرآنه" حکم یہ آیا تھا کہ آپ جلدی کرنے کی خاطر اپنی زبان کو حرکت نہ دیجئے، اس لئے کہ بیشک ہماری ذمہ داری ہے اس کو جمع کرنا اور اس کو پڑھنے کا طریقہ بتلانا، لہٰذا آپ یاد کرنے کی فکر میں نہ رہیں، کیونکہ ہمارے فضل و کرم سے جو کچھ وحی نازل ہوگی وہ آپ کو خود بخود یاد ہو جائے گی، آپ صرف اس بات پر توجہ دیں کہ یہ پڑھا کس طرح جا رہا ہے اس کو دیکھ لیجئے۔

قرآن پڑھنے کے لئے تجوید و قراءت ضروری ہیں

اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ قرآن کریم کے پڑھنے کا طریقہ بھی ماثور اور مقصود ہے۔ اس میں یہ نہیں کہ جیسا منہ اٹھایا پڑھ لیا، بلکہ اس کو اس طرح پڑھنا چاہئے کہ جس طرح آپ ﷺ نے پڑھا، لہٰذا اس میں قراءت اور تجوید بھی داخل ہے۔

جب تک آدمی کی تجوید درست نہ ہو، حروف کی ادائیگی میں مخارج و صفات درست نہ ہوں، اُس وقت تک اس نے قرآن کریم کو پڑھنے کا صحیح طریقہ ہی نہیں سیکھا، لہٰذا جب قرآن پڑھنا نہیں آتا تو معنی کیا سمجھے گا؟ کیونکہ معنی سمجھنا اور تشریح کرنا یہ اگلا درجہ ہے۔ فرمایا: **"ان علینا جمعه و قرآنه"** اس کے بعد فرمایا **"ثم ان علینا بیانه"** تو پہلے قرآن کی تلاوت صحیح ہونی چاہئے پھر اس کی تشریح سمجھے گا، لہٰذا آدمی پر ضروری ہے کہ وہ تجوید سیکھے۔

"قال: جمعه لک صدرک" : حضرت ابن عباس ؓ نے **"جمعه و قرآنه"** کی تشریح فرمائی کہ اس کے معنی ہیں آپ کے سینے میں اس کو محفوظ کرنا۔

یہاں دو نسخے ہیں:

ایک یہی کہ **"جمعه لک صدرک"** کہ تمہارے لئے جمع کرے گا تمہارا سینہ، یعنی آپ کا سینہ اس کو جمع یعنی محفوظ کرلے گا۔

اور دوسرا نسخہ **"قال: جمعه لک فی صدرک"** کا۔ اس کے معنی واضح ہیں کہ اللہ تعالیٰ قرآن کو آپ ﷺ کے سینے میں جمع فرمادیں گے۔

یعنی دونوں باتوں کی ہماری ذمہ داری ہے کہ جب آپ اس کو یاد کرلیں گے تو یہ خود بخود یاد ہو جائے گا اور جس طرح یہ اترا ہے آپ اس کو بالکل اسی طرح پڑھیں گے۔

"فاذا قرأناه فاتبع قرآنه۔ قال: فاستمع له وانصت":

اس کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں:

ایک معنی تو یہی ہے جو حضرت ابن عباس ؓ نے بیان فرمایا کہ جب ہم قراءت کر رہے ہوں تو آپ کو

یاد کرنے کی فکر میں بار بار دہرانے کی ضرورت نہیں، بلکہ اس کو سنئے اور خاموش رہیں یعنی جو کچھ قراءت کی جارہی ہے اس کی اتباع کیجئے اچھی طرح سنیں اور خاموش رہیں۔

دوسرے معنی اس کے یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ جب ہم اس کی قراءت کریں تو آپ اس قراءت کی اتباع کیجئے یعنی آئندہ جب آپ اس کو پڑھیں تو اسی طرح پڑھیں یہ نہ ہو کہ ضاد کو ذال یا زا پڑھ لیں بلکہ جس طرح پڑھایا گیا تھا اسی طرح اتباع کیجئے گا۔

"ثم ان علینا بیانہ": یعنی پھر ہمارے اوپر ہے اس کا بیان کرنا۔

اس کے معروف معنی یہ ہیں کہ ہم نے جو کچھ آپ کے سامنے پڑھ دیا اور پھر اس کو آپ کے دل میں محفوظ بھی کر دیا اب ہمارے اوپر یہ ذمہ داری بھی ہے کہ ہم اس کے مجملات کی توضیح کریں اور اس کے مبہمات کو واضح کریں اور اس کے صحیح معنی آپ کو سمجھائیں یعنی اس کی صحیح تفسیر آپ کے قلب میں القاء کریں۔ اکثر حضرات نے یہی معنی اختیار کئے ہیں کہ یہاں بیان سے قرآن کی تفسیر مراد ہے۔

"ثم ان علینا أن تقرأہ" لیکن حضرت ابن عباس ؓ نے فرمایا کہ یہاں **"بیانہ"** سے مراد آپ ﷺ کا پڑھنا ہے یعنی اللہ ﷻ فرما رہے ہیں ہم نے اس کو ایک مرتبہ آپ کو پڑھ کر سنا دیا اب ہماری یہ ذمہ داری بھی ہے کہ آپ بھی اس کو یکے بعد دیگرے، بار بار پڑھتے رہیں گے تاکہ یہ پوری طرح راسخ ہو جائے۔

اور اس تفسیر سے اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ ایسا نہیں کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام ایک مرتبہ قرآن پڑھ کر چھوڑ دیں گے بلکہ ہر سال آپ کے ساتھ دور کیا کریں گے، تو یہ دور کرنا اور حضرت جبرئیل علیہ السلام اور حضور اقدس ﷺ کا بار بار پڑھنا یہ سب **"بیانہ"** ہے۔

آیات کا "سورۃ القیامۃ" سے ربط

یہاں اس مقام پر بعض لوگوں نے یہ بحث شروع کی ہے کہ ان آیات کریمہ کا **"سورۃ القیامۃ"** کے ماقبل اور مابعد سے کیا تعلق ہے؟ کیونکہ **"سورۃ القیامۃ"** میں ان آیات سے، پہلے قیامت کا ذکر چل رہا تھا اور پھر ان آیات کے بعد بھی قیامت کا ذکر ہے درمیان میں یہ آیات آگئیں تو اس کا ربط کیا ہے؟ کہا جاتا ہے کہ یہ قرآن کریم کے ربط کے مقامات میں سے مشکل ترین مقام ہے۔ واللہ اعلم

ربط کی تلاش ضروری نہیں

ربط کے سلسلے میں، میں یہ سمجھتا ہوں کہ قرآن کریم کی آیات میں ربط کی بہت زیادہ کوشش یہ خود ضروری نہیں ہے، کیونکہ یہ ہدایت کی کتاب ہے اس میں جیسا جیسا موقع ہو ویسے ہی بات کہہ دی جاتی ہے، لہٰذا اس میں

ربط تلاش کرنا ضروری نہیں۔ مثلاً جب باپ بیٹے کی تربیت کرتا ہے جیسا موقع ہوتا ہے ویسی اس کو تعلیم دیتا ہے، پانی پیتے وقت کہا کہ بیٹا بیٹھ کر پینا۔ پھر دیکھا کہ دوسرے بچوں کے ساتھ کھیل رہا ہے تو کہہ دیا کہ باہر مت جانا، لہٰذا بیٹھ کر پینا اور باہر مت جانا، اس میں کچھ بھی ربط نہیں لیکن جیسا موقع ہوا ویسا ہی حکم اور تعلیم و تربیت دی گئی۔ لہٰذا ربط کی بہت زیادہ فکر میں پڑنا ضروری نہیں، اگرچہ بہت سے بڑے بڑے علماء کرام نے اس کی بڑی کوشش کی ہے، علامہ ابن بقاعی کی اس موضوع پر تفسیر **"سلک الدرر فی نظم الآیات والسور"** کے نام سے ہے جو گیارہ جلدوں پر مشتمل ہے۔

قدرتی مناظر کا حسن

حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ ایک بہت خوبصورت بات فرمایا کرتے تھے کہ قدرتی مناظر کا حسن ہی بے ترتیبی میں ہے، کہ یہاں اتنا اونچا پہاڑ کھڑا ہے، نیچے دریا بہہ رہا ہے اور اوپر سے آبشار گر رہا ہے، ایک درخت اونچا کھڑا ہے اور ایک نیچا کھڑا ہے تو بظاہر بے ترتیبی ہے۔ لہٰذا ہونا ایسا چاہئے تھا کہ ایک لکیر کھینچ کر اس کے دائرے میں ایک ترتیب سے بناتے۔ یہ خیال کرنے والا احمق ہے اس واسطے کہ اس کا حسن ہی اس کی بے ترتیبی میں ہے، اگر کوئی اس کو ٹیپے میں لانے کی کوشش کرے گا تو سارا حسن ولطف برباد ہو جائے گا۔

بعض اوقات کسی چیز کے اندر بے ترتیبی ہی اس کے حسن کا سبب ہوتی ہے۔ قرآن مجید کا یہی انداز ہے، اس میں ربط کی کوشش نہیں کرنی چاہئے۔ لیکن بہرحال لوگوں نے کوشش کی ہے اور ان آیات کی بہت ساری توضیحات بیان کی ہیں سب بیان کرنا تکلفات پر مبنی ہے، البتہ قریب ترین جو ربط بیان کئے گئے ہیں وہ دو ہیں:

پہلا ربط یہ بیان کیا گیا ہے کہ ان آیات کے ماقبل میں ذکر قیامت کا تھا کہ قیامت آئے گی اور لوگوں کو دوبارہ زندہ کیا جائے گا اور اہل عرب اس کو بڑا مشکل سمجھتے تھے۔

"أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ".

کیا وہ یہ گمان کرتا ہے کہ ہم ان ہڈیوں کو دوبارہ جمع نہیں کرسکتے۔

یعنی اللہ جل جلالہ کی قدرت پر شک وشبہ کا اظہار کر رہے تھے۔ العیاذ باللہ۔

"بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ". [۶۵]

تو اہل عرب بعث ونشور کو بڑا مشکل کام سمجھتے تھے اور قرآن میں بھی کہا گیا ہے کہ جب قیامت آئے گی تو چاند، سورج اور ستارے جو اتنے روشن ہیں یہ سب بے نور ہو جائیں گے، ان کا نور سلب ہو جائے گا۔ یہ

---

۶۵ الآیتان للقیامة: ۳، ۴.

بات بھی ان کو تعجب میں ڈالتی تھی اور وہ تعجب کا اظہار کرتے تھے کہ اللہ ﷻ اس بات پر کس طرح قادر ہو جائیں گے؟ العیاذ باللہ۔

لہٰذا ان مذکورہ آیات میں بتایا گیا کہ ہم تو اس سے زیادہ مشکل کام پر قادر ہیں کہ ایک شخص اُمی ہے، جس نے ساری عمر کچھ لکھنا پڑھنا نہیں سیکھا، اس پر ایسا فصیح و بلیغ کلام نازل ہو رہا ہے، اور پھر اسے اس کلام کو یاد کرنے کی بھی ضرورت نہیں، کیونکہ اس فصیح و بلیغ کلام کو خود بخود انہیں یاد کرنا یہ بھی ہماری ذمہ داری ہے، لہٰذا جو ذات اس بات پر قادر ہے کہ ایک اُمی کی زبان پر ایسا فصیح و بلیغ کلام جاری کرے اور وہ جسے بغیر محنت و مشقت کے یاد بھی کرلے تو وہ ذات شمس و قمر کے نور کو سلب کرنے پر اور لوگوں کی بوسیدہ ہڈیوں کو دوبارہ جمع کرنے پر بطریق اولیٰ قادر ہوگی۔

دوسرا ربط بعض حضرات نے یہ بیان کیا ہے کہ ان آیات کے بعد آ رہا ہے **"كَلَّا بَلْ تُحِبُّوْنَ الْعَاجِلَةَ"** (الآیۃ) اور ماقبل کا مضمون بھی اس سے مربوط ہے اصل حقیقت یہ ہے کہ آخرت کی فکر انسان کو کرنی چاہئے، لیکن انسان جلد باز ہے، لہٰذا اس جلد بازی کی وجہ سے دنیا کی فکر کرتا ہے اور دنیا کی محبت رکھتا ہے، لہٰذا اس مناسبت کی بناء پر یہ ذکر ہوا کہ **"لَاتُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ"** یعنی آپ جلدی کی فکر میں اس کو بار بار نہ دھرائیں۔ یہ ربط نسبتاً قریب تر ہے۔

امام فخر الدین رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ یہ واقعہ "سورۃ القیامۃ" میں پیش آیا ہو کہ ادھر سورت نازل ہو رہی ہے اور ادھر حضور اقدس ﷺ پڑھ رہے ہیں، دھرا رہے ہیں تو تنبیہ کی گئی کہ **"لَاتُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ"**۔

اب یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ جب تحریک شفتین اسی سورہ قیامہ میں ہو رہی ہو تو اس کو **"لَاتُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ"** سے روکا گیا۔

"فكان رسول اللہ ﷺ بعد ذلك إذا أتاه جبريل استمع": یعنی اس کے بعد آپ ﷺ کا یہ معمول ہوگیا تھا کہ جب جبرئیل علیہ السلام آپ ﷺ کے پاس آتے تو آپ ﷺ اس کو سنتے تھے۔

"فاذا انطلق جبريل قرأه النبی ﷺ كما كان قرأ" یعنی جب حضرت جبرئیل علیہ السلام چلے جاتے تو نبی کریم ﷺ بھی اسی طرح پڑھتے تھے جیسا کہ جبرئیل علیہ السلام نے پڑھا تھا یعنی اس کو یاد کرنے کے لئے آپ کو کوئی اضافی محنت نہیں کرنی پڑتی تھی، بلکہ آپ ﷺ کو وہ یاد ہو چکا ہوتا تھا اور آپ ﷺ اسی طرح دوسروں کو سنایا کرتے تھے۔

(۵) باب:

۶ ـــ حدثنا عبدان قال: أخبرنا عبداللہ قال: أخبرنا يونس، عن الزهري قال:

وحدثنا بشر بن محمد قال: أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا يونس و معمر نحوه عن الزهرى قال: أخبرنا عبيدالله بن عبدالله ، عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ أجود الناس، وكان أجود ما يكون فى رمضان حين يلقاه جبريل، وكان يلقاه فى كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن ، فلرسول الله أجود بالخير من الريح المرسلة.[أنظر: ۱۹۰۲ ، ۳۲۲۰، ۳۵۵۴، ۴۹۹۷][۲۶]

سند حدیث

مذکورہ حدیث باب کی پانچویں حدیث ہے، اس کو امام بخاری رحمہ اللہ نے دو سندوں سے بیان فرمایا ہے:

پہلی سند "**حدثنا عبدان قال أخبرنا عبدالله قال أخبرنا يونس عن الزهرى**" ہے۔

دوسری سند "**قال حدثنا بشر بن محمد قال أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا يونس ومعمر نحوه عن الزهرى**" ہے۔

تحویل

معلوم ہوا کہ امام زہری رحمہ اللہ مدار حدیث ہیں اور فرق یہ ہے کہ پہلی روایت میں تین واسطے ہیں عبدان، عبداللہ اور یونس کا اور دوسری روایت میں بھی تین ہی واسطے ہیں یعنی بشر بن محمد، عبداللہ اور یونس اور یونس کے ساتھ معمر بھی شامل ہے اور دونوں طریق زہریؒ پر جا کر مل گئے ہیں۔ اس کو تحویل کہتے ہیں اور یہ تحویل کی اقسام میں سے پہلی قسم ہے۔

اس کو پڑھنے کے تین طریقے ہیں کبھی "**ح وحدثنا**" کہہ کر، کبھی "**حٓ بالمد**" پڑھ کر اور کبھی تحویل "**حدثنا**" کہہ کر بھی پڑھتے ہیں لیکن زیادہ مشہور و معروف طریقہ پہلے والا ہے اور زیادہ بہتر بھی یہی ہے کہ "**حٓ وبه قال حدثنا**" پڑھا جائے۔

اور یہ حدیث عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اوپر منتہی ہو رہی ہے یعنی امام زہری رحمہ اللہ نے یہ حدیث عبید اللہ بن عبداللہ سے سنی اور وہ اس کو روایت کر رہے ہیں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ "**كان رسول الله ﷺ أجود الناس**" یعنی رسول اللہ ﷺ تمام لوگوں میں سب سے زیادہ سخی تھے۔

---

[۲۶] وفى صحيح مسلم ، كتاب الفضائل ، باب كان النبى اجود الناس بالخير من الريح المرسلة، رقم : ۴۲۶۸ ، وسنن النسائى ، كتاب الصيام ، باب الفضل والجود فى شهر رمضان ، رقم : ۲۰۶۸ ، ومسند احمد ، ومن مسند بنى هاشم ، باب بداية مسند عبد الله بن العباس ، رقم : ۲۴۸۵ ، ۳۲۵۰ ، ۳۲۹۰ ، ۳۳۵۸.

حدیث کی تشریح

"کان رسول اللہ ﷺ أجود الناس".

سخاوت کا مطلب

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ آپ ﷺ سب سے زیادہ سخی تھے، لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ سب سے زیادہ سخی ہونے کا معنی یہ نہیں کہ آپ ﷺ نے سب سے زیادہ مال خرچ کیا ہے، کیونکہ جہاں تک مال کی کمیت کا تعلق ہے تو اس میں ممکن ہے کہ کسی شخص کے خرچ کئے ہوئے مال کی مقدار زیادہ ہو، لیکن جود وسخا کی کثرت یا قلت کا فیصلہ خرچ کئے ہوئے مال کی مقدار کی بنیاد پر نہیں ہوتا، بلکہ خرچ کئے ہوئے مال کے تناسب پر ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص ایک لاکھ روپے کا مالک ہے۔ ایک لاکھ میں سے وہ سو روپے خرچ کرتا ہے تو یہ ہزارواں حصہ ہوا، اس کے مقابلہ میں ایک دوسرا آدمی ہے جو ایک ہزار روپے کا مالک ہے اس میں سے یہ شخص دو روپے خرچ کرتا ہے۔ تو بظاہر مقدار پہلے شخص کی زیادہ ہوئی کہ سو روپے خرچ کئے، لیکن جس نے دو روپے خرچ کئے وہ زیادہ سخی ہے اس لئے کہ اس نے اپنی ملکیت (اس املاک میں سے جو اس کا حصہ ہے) میں سے پانچ سوواں حصہ خرچ کیا ہے۔

لہٰذا کسی کی سخاوت کی ترازو اس کے خرچ کئے ہوئے مال کی گنتی نہیں، بلکہ تناسب ہے۔ اور **"مرات"** کا **"انصاف"** ہے کہ کتنی مرتبہ اور کتنے لوگوں کو نفع پہنچاتا ہے اس لحاظ سے سرکار دو عالم ﷺ **"أجود الناس"** ہیں۔

"و کان أجود ما یکون فی رمضان" یعنی آپ ﷺ رمضان میں سب سے زیادہ سخی ہوتے تھے۔

"أجود ما یکون" یہ اہل عرب کی ایک تعبیر ہے جو آج کل بھی استعمال ہوتی ہے یعنی جو کچھ بھی ہوسکتا ہے اس میں سب سے زیادہ سخی، اور **"احسن مایکون"** یعنی جو چیزیں سب سے زیادہ تصور میں آسکتی ہیں ان میں سب سے زیادہ احسن ہے۔ تو آپ ﷺ کی سخاوت رمضان کے مہینے میں سب سے زیادہ ہوتی تھی۔

"حین یلقاہ جبریل ، و کان یلقاہ فی کل لیلۃ من رمضان فیدارسہ القرآن" یعنی جب آپ ﷺ جبرائیل علیہ السلام سے ملا کرتے تھے، اور ملا کرتے تھے رمضان کی ہر رات میں تو آنحضرت ﷺ کے ساتھ قرآن کا مدارسہ کرتے تھے۔

"مدارسہ"، **"دارس - یدارس"** سے مفاعلہ ہے، اس کے معنی پڑھنے کے ہوتے ہیں، یعنی مدارسہ کہتے ہیں ایک ساتھ بیٹھ کر پڑھنا، اور یہ جو تکرار ہوتا ہے یہ بھی مدارسہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کو درس سنایا اور پھر دوسرے نے پہلے کو سنایا تو یہ قرآن کا جو دور کیا جاتا تھا کہ ایک مرتبہ ایک پڑھ کر سنایا اور پھر دوسرا آدمی پڑھ کر سناتا یہ مدارسہ ہے، لہٰذا جبرئیل علیہ السلام آکر قرآن کا نبی کریم ﷺ کے ساتھ مدارسہ کیا کرتے تھے۔

"فلرسول الله اجود بالخیر من الریح المرسلة" یعنی آپ ﷺ بھلائی کے معاملہ میں سب سے زیادہ سخی اور فیاض ہوتے تھے بہ نسبت چھوڑی ہوئی ہوا کے، یعنی جب ہوا خوب چل رہی ہو تو اپنا فیض جتنا پھیلاتی ہے اس سے کئی گنا زیادہ رسول اللہ ﷺ رمضان میں فیاض ہوتے تھے۔

قرآن کا دور کتنا ہوتا تھا

اس حدیث میں یہ مذکور ہے کہ جبرئیل علیہ السلام ہر سال رمضان میں آکر حضور اقدس ﷺ سے قرآن مجید کا دور کیا کرتے تھے۔

جمہور کا کہنا یہ ہے کہ یہ دور ہر سال اتنے قرآن کا ہوتا تھا جتنا قرآن اس وقت تک نازل ہو چکا ہوتا تھا۔

جبکہ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے "اتقان" میں بعض لوگوں سے یہ روایت نقل کی ہے کہ رمضان میں جو دور ہوتا تھا وہ پورے قرآن کا ہوتا تھا یعنی جتنا نازل ہو چکا ہے اس کا بھی اور جو ابھی نازل ہونا ہے اس کا بھی، چونکہ قرآن بیت العزۃ سے آسمان دنیا پر اکٹھا نازل ہو چکا تھا اور پھر وہاں سے تھوڑا تھوڑا کر کے ۲۳ سال کی مدت میں پورا نازل ہوا، لہذا جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ رمضان میں جو دور ہوتا تھا وہ پورے قرآن کا ہوتا تھا۔ یہاں تک کہ اس میں وہ حصہ بھی ہوتا تھا جو ابھی نازل بھی نہیں ہوا تھا۔

لیکن دوسرے حضرات نے اس کو رد کیا ہے اور رد کرنے کی وجہ بھی بڑی معقول اور مضبوط ہے۔ وہ یہ ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو آنحضرت ﷺ کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے افک کے بارے میں کبھی تردد نہ ہوتا، کیونکہ سورۃ نور کی آیات وضاحت کر چکی ہوتیں، اس لئے کہ پورا قرآن آپ کے علم میں آچکا تھا اس کے علاوہ جتنے واقعات پیش آنے والے تھے جن کے بارے میں ہدایت نازل ہوئی وہ سب آپ کے علم میں آچکی ہوتیں، حالانکہ ایسا ہوا نہیں، لہذا یہ کہنا کہ پورے قرآن کا دور ہوتا تھا یہ بات قوی نہیں ہے۔

صحیح بات یہ ہے کہ جتنا قرآن اس وقت تک نازل ہوا تھا صرف اتنے ہی حصہ کا دور ہوتا تھا، البتہ یہ بھی بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جتنی قراءت برقرار رکھنی منظور ہوتی تھی ان سب قراتوں میں دور ہوتا تھا اور جن قراتوں کو منسوخ کرنا ہوتا تھا وہ اس موقع پر منسوخ کر دی جاتی تھیں۔

چنانچہ سب سے آخری سال میں جو دور ہوا اس کو **"الارجعة الاخیرة"** کہتے ہیں۔ اس **"ارجعة اخیرہ"** میں جتنی قراءتیں باقی رہ گئی تھیں وہی پھر آئندہ کے لئے معیار قرار پائیں اور جو اس میں شامل نہیں تھیں وہ منسوخ سمجھی گئیں۔

"مدارسة" کی حکمتیں

اس مدارسہ، تکرار یا دور کی کئی حکمتیں ہیں ان میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

ایک قرآن کا پختہ کرنا۔

دوسرا قراءتوں کے بارے میں توثیق کرنا یعنی کونسی قراءت جاری ہے اور کونسی ختم ہوگئی ہے۔

تیسرا اس امت اور پوری انسانیت کو قرآن کریم کے انوار و برکات سے مستفید ہونے کے لئے آگاہ کرنا ہے کہ جو برکات جناب نبی کریم ﷺ قرآن کے دور سے حاصل کرتے تھے وہ برکات یہ امت بھی حاصل کرے، یعنی جب حضرت جبرئیل علیہ السلام اور نبی کریم ﷺ قرآن کا دور کرتے تو انوار و برکات کے نزول کا تصور کیجئے کہ قرآن کا اپنا نور، سرکار دو عالم ﷺ کا اپنا نور، جبرئیل علیہ السلام نور، رمضان کا نور اور رمضان کی راتوں کا نور اس طرح تو انوارات کا ایک سیل رواں ہوتا ہوگا۔

وحی کا آغاز رمضان میں ہوا

یہاں پر علماء کرام نے یہ استنباط کیا ہے کہ نزول وحی کا آغاز رمضان میں ہوا تھا اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ رمضان میں سال پورا ہوتا تھا اور دور ہر سال ہوتا تھا، تو معلوم ہوا کہ آغاز بھی رمضان میں ہوا ہے۔ چنانچہ **"انا أنزلنه فی لیلة القدر"** سے مراد بیت العزۃ سے آسمان دنیا تک جو نازل ہوا وہ **"لیلة القدر"** میں ہوا۔

اور پہلی وحی کا آغاز رمضان میں ہوا اس کی تائید اس آیت سے بھی ہوتی ہے۔ فرمایا: **"وما انزلنا علی عبدنا یوم الفرقان یوم التقی الجمعان"** (الآیہ) یعنی ہم نے اپنے بندے پر نازل کیا۔

یہاں پر آسمان پر نازل کرنے کا ذکر نہیں ہے، بلکہ بندے پر نازل کرنے کا ذکر ہے، یعنی نبی کریم ﷺ پر اور نازل کیا فرقان کے دن تو اس سے مراد بدر کا دن ہے اور بدر کا دن رمضان میں ہوا، لہٰذا معلوم ہوا کہ پہلی وحی بھی رمضان میں نازل ہوئی تھی۔ [۶۷]

(۶) باب:

۷ـــ حدثنا أبو الیمان، حدثنا الحکم بن نافع قال: أخبرنا شعیب عن الزهری قال: أخبرنی عبیدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود أن عبدالله بن عباس أخبره أن أبا سفیان بن حرب أخبره أن هرقل أرسل إلیه فی رکب من قریش، وکانوا تجارا بالشام فی المدة التی کان رسول الله ﷺ ماد فیها أبا سفیان و کفار قریش، فأتوه وهو بإیلیاء، فدعاهم فی مجلسه وحوله عظماء الروم، ثم دعاهم ودعا ترجمانه فقال: أیکم أقرب نسبا

۶۷ وخص بذالک رمضان، لأن الله تعالی أنزل القرآن فیه إلی سماء الدنیا جملة من اللوح المحفوظ، ثم نزل بعد ذلک علی حسب الأسباب عمدة القاری، ج: ص: ۱۲۷

بهذا الرجل الذی یزعم أنه نبی؟ فقال أبو سفیان: قلت: أنا أقربهم نسبا، قال: أدنوه منی، وقربوا أصحابه فاجعلوهم عند ظهره، ثم قال لترجمانه:

قل لهم: إنی سائل هذا عن هذا الرجل، فإن کذبنی فکذبوه قال: فوالله لولا الحیاء من أن یأثروا علی کذبا لکذبت علیه.

ثم کان أول ما سألنی عنه أن قال: کیف نسبه فیکم؟ قلت: هو فینا ذو نسب، قال: فهل قال هذا القول منکم أحد قط قبله؟ قلت: لا، قال: فهل کان من آبائه من ملک؟ قلت: لا، قال: فأشراف الناس یتبعونه أم ضعفاؤهم؟ قلت: بل ضعفاؤهم، قال: أیزیدون أم ینقصون؟ قلت: بل یزیدون، قال: فهل یرتد أحد منهم سخطة لدینه بعد أن یدخل فیه؟ قلت: لا، قال: فهل کنتم تتهمونه بالکذب قبل أن یقول ماقال؟

قلت: لا،قال: فهل یغدر؟ قلت: لا ،ونحن منه فی مدة لا ندری ما هو فاعل فیها ـ قال: و لم تمکنی کلمة أدخل فیها شیئا غیر هذه الکلمة ـ قال: فهل قاتلتموه ، قلت: نعم؟ قال: فکیف کان قتالکم إیاه ؟ قلت: الحرب بیننا و بینه سجال ینال منا وننال منه ، قال: ماذا یأمرکم ؟ قلت: یقول: أعبدوا الله وحده ولا تشرکوا به شیئا، واترکوا ما یقول آباؤکم ، و یأمرنا بالصلاة و الصدق والعفاف و الصلة. فقال للترجمان : قل له : سألتک عن نسبه؟

فذکرت أنه فیکم ذو نسب، فکذلک الرسل تبعث فی نسب قومها، وسألتک : هل قال أحدمنکم هذا القول؟ فذکرت أن لا ، فقلت : لو کان أحد قال هذا القول قبله لقلت: رجل یتأسی بقول قیل قبله ، وسألتک : هل کان من آبائه من ملک؟ فذکرت أن لا، قلت: فلو کان من آبائه من ملک ، قلت: رجل یطلب ملک أبیه ، وسألتک: هل کنتم تتهمونه بالکذب قبل أن یقول ما قال؟ فذکرت أن لا ،فقد أعرف أنه لم یکن لیذر الکذب علی الناس و یکذب علی الله ، و سألتک : أشراف الناس اتبعوه أم ضعفاؤهم ؟ فذکرت أن ضعفاء هم اتبعوه ، وهم أتباع الرسل ، و سألتک : أیزیدون أوینقصون ؟ فذکرت أنهم یزیدون و کذلک أمر الإیمان حتی یتم ، و سألتک : أیرتد أحد سخطة لدینه بعد أن یدخل فیه ؟ فذکرت أن لا ، وکذلک الإیمان حین یخالط بشاشة القلوب ، وسألتک : هل یغدر؟ فذکرت أن لا، و کذلک الرسل لا تغدر، و سألتک : بما یأمرکم؟ فذکرت أنه یأمرکم أن تعبدوا الله ولا تشرکوا به شیئا، وینهاکم عن عبادة

الأوثان، ويأمركم بالصلاة و الصدق والعفاف، فإن كان ما تقول حقا فسيملك موضع قدمي هاتين، وقد كنت أعلم أنه خارج ، لم أكن أظن أنه منكم ، فلو أني أعلم أني أخلص إليه لتجشمت لقاءه ، ولو كنت عنده لغسلت عن قدميه.

ثم دعا بكتاب رسول الله ﷺ الذي بعث به دحية إلى عظيم بصرى فدفعه إلى هرقل فقرأه فإذا فيه :

بسم الله الرحمٰن الرحيم من محمد عبدالله و رسوله إلى هرقل عظيم الروم ، سلام على من اتبع الهدى ، أما بعد : فإني أدعوك بدعاية الإسلام ، أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين ، فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين ، و: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ ، أَنْ لَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ ، وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَّلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللهِ، فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُوْلُوْا اشْهَدُوْا بِأَنَّا مُسْلِمُوْنَ﴾ [آل عمران: ۶۴] .

قال أبو سفيان : فلما قال ما قال و فرغ من قراءة الكتاب، كثر عنده الصخب وارتفعت الأصوات، و أخرجنا فقلت لأصحابي حين أخرجنا : لقد أمر أمرُ ابن أبي كبشة إنه يخافه ملك بني الأصفر، فما زلت موقنا أنه سيظهر حتى أدخل الله على الإسلام ، وكان ابن الناطور صاحب إيلياء و هرقل أسقف على نصارى الشام يحدث أن هرقل حين قدم إيلياء أصبح خبيث النفس ، فقال بعض بطارقته: قد استنكرنا هيئتك ، قال ابن الناطور: وكان هرقل حزاء ينظر في النجوم ،

فقال لهم حين سألوه : إني رأيت الليلة حين نظرت في النجوم ملك الختان قد ظهر، فمن يختتن من هذه الأمة؟ قالوا: ليس يختتن إلا اليهود فلا يهمنك شأنهم ، واكتب إلى مدائن ملكك فيقتلوا من فيهم من اليهود ۔ فبينما هم على أمرهم أتي هرقل برجل أرسل به ملك غسان يخبر عن خبر رسول الله ﷺ ، فلما استخبره هرقل قال: اذهبوا فانظروا أمختتن هو أم لا ؟ فنظروا إليه فحدثوه أنه مختتن و سأله عن العرب فقال: هم يختتنون ، فقال هرقل: هذا ملك هذه الأمة قد ظهر، ثم كتب هرقل إلى صاحب له برومية و كان نظيره في العلم ، وسار هرقل إلى حمص فلم يرم حمص حتى أتاه كتاب من صاحبه يوافق رأي هرقل على خروج النبي ﷺ و أنه نبي، فأذن هرقل لعظماء الروم في دسكرة له بحمص ، ثم أمر بأبوابها فغلقت ثم اطلع فقال:

يامعشر الروم هل لكم في الفلاح و الرشد وأن يثبت ملككم فتبايعوا لهذا النبي؟

فحاصوا حيصة حمر الوحش إلى الأبواب فوجدوها قد غلقت ، فلما رأى هرقل نفرتهم وأيس من الإيمان قال: ردوهم على ، وقال: إنى قلت مقالتى آنفا أختبر بها شدتكم على دينكم فقد رأيت ، فسجدوا له و رضوا عنه ، فكان ذلك آخر شأن هرقل.

رواه صالح بن كيسان و يونس و معمر عن الزهرى . [أنظر : ۵۱، ۲۶۸۱، ۲۸۰۴، ۲۹۴۱، ۲۹۷۸، ۳۱۷۴، ۴۵۵۳، ۵۹۸۰، ۶۲۶۰، ۷۱۹۶، ۷۵۴۱]. [۶۸]

یہ حدیث "باب كيف كان بدء الوحی إلى رسول الله ﷺ" کی چھٹی اور آخری حدیث ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اپنی سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ بتلاتے ہیں کہ آنے والا واقعہ مجھے خود ابوسفیان بن حرب ؓ نے بیان کیا تھا۔

واقعہ کی تمہید وپس منظر

یہ واقعہ جو تفصیل سے یہاں پر آیا ہے، اس کا پس منظر یہ ہے کہ صلح حدیبیہ تک مسلمانوں اور کفار مکہ کے درمیان تقریباً ہر سال جنگ کا سلسلہ چلتا رہا، کیونکہ ہر وقت جنگ کا اندیشہ دونوں فریقوں کو رہتا تھا۔ اس واسطے دونوں طرف جنگ کی تیاریاں رہتی تھیں، لیکن جب صلح حدیبیہ پیش آئی اس کے بعد مسلمانوں اور کافروں کے درمیان ایک مدت تک مصالحت ہوگئی کہ ہم اس مدت تک جنگ نہیں کریں گے۔

حضور ﷺ کو اس مدت تک جنگ کا کوئی اندیشہ نہیں تھا، موقع کی مناسبت سے آپ ﷺ نے اپنی دعوت کو پھیلانے کے لئے اس مدت کو استعمال فرمایا۔

چنانچہ اس موقع پر حضور اقدس ﷺ نے اسلام کی دعوت دینے کے لئے مختلف سلاطین کو خطوط لکھے۔

اس وقت دو بڑی طاقتیں تھیں:

ایک روم کی طاقت جس کا بادشاہ قیصر کہلاتا تھا: قیصر اس کا لقب تھا، اصل نام ہرقل تھا، یہ اہل کتاب نصاری تھے۔

قیصر کی وجہ تسمیہ: قیصر کے معنی چاک کرنا ہے، ان کے کسی بڑے بادشاہ کی ولادت کا یہ واقعہ ہوا تھا کہ وہ اپنی ماں کے پیٹ ہی میں تھا، اب تک ولادت نہیں ہوئی تھی کہ وہ عورت انتقال کرگئی تو اس کا شکم چاک کر کے

---

[۶۸] و في صحيح مسلم ، كتاب الجهاد والسير ، باب كتاب النبي إلى هرقل يدعوه إلى الإسلام ، رقم: ۳۳۲۲ ، و سنن الترمذى ، كتاب الإستئذان والآداب عن رسول الله ، باب ماجاء كيف يكتب إلى أهل الشرك ، رقم: ۲۶۴۱ ، وسنن أبى داؤد ، كتاب الأدب ، كيف يكتب إلى الذمى ، رقم : ۴۴۷۰ ، ومسند احمد ، ومن مسند بنى هاشم ، باب بداية مسند عبد الله بن العباس ، رقم : ۲۲۵۲

اس لڑکے کو نکالا گیا، وہ زندہ رہا اور بادشاہ بھی ہوا۔ چنانچہ وہ اس پر فخر کرتا تھا کہ اس کی ولادت نظام طبعی کی طرح نہیں ہوئی بلکہ شکم چاک کر کے نکالا گیا۔ اسی سے اخذ کر کے اس وقت سے ان کے بادشاہوں کا لقب قیصر ہونے لگا۔[۶۹]

دوسری طرف کسریٰ ایران تھا جسے فارس بھی کہا جاتا تھا، یہ آتش پرست مجوس تھے ان کے بادشاہوں کا لقب کسریٰ ہوتا تھا۔ کسریٰ کی ہلاکت کا سبب حضور ﷺ کی بددعا تھی۔

حضور ﷺ نے دونوں کو خط لکھے۔

اس حدیث میں یہ واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ ہرقل کے پاس جب خط پہنچا تو اس نے کیا کیا......؟

اس خط کے پہنچنے سے پہلے یہ واقعہ پیش آیا تھا جو اس حدیث کے آخر میں مذکور ہے......۔

ہرقل کا علم نجوم

ہرقل خود علم نجوم رکھتا تھا۔ اس کے اپنے علم نجوم کی بنیاد پر اس کے سامنے یہ بات ظاہر ہوئی تھی کہ کوئی ایسا شخص جو ختنہ کا قائل ہوگا وہ اس کی سلطنت پر غالب آ جائے گا اور اس کی اپنی سلطنت ہوگی۔

اس کے بعد اس نے معلوم کروایا کہ کون لوگ ہیں جو ختنہ کے قائل ہیں۔ پتا چلا کہ یہودی ختنہ کرتے ہیں، تو اس کو خطرہ ہوا کہ کہیں یہودی لوگ ہم پر غالب نہ آ جائیں، تو اس کو مشورہ دینے والوں نے مشورہ دیا کہ آپ کو پریشان ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ آپ اپنے سارے ملک اور شہر میں اعلان کروادیں کہ جہاں بھی کوئی یہودی ہو اس کو قتل کر دیا جائے۔ لہٰذا کوئی خطرہ باقی نہ رہے گا۔

ابھی یہ سلسلہ چل ہی رہا تھا کہ بصریٰ کا بادشاہ جو ہرقل کی طرف سے گورنر بھی تھا، اس نے ایک آدمی کو بھیجا، اس نے آ کر یہ اطلاع دی کہ عرب میں ایک شخص محمد (ﷺ) نامی ظاہر ہوئے ہیں اور وہ اپنے دین کی نشر و اشاعت کر رہے ہیں۔ ہرقل نے پوچھا کہ یہ بتاؤ وہ ختنہ کرتے ہیں یا نہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہاں عرب کے اندر ختنہ کا عام رواج ہے۔ ہرقل نے کہا کہ لگتا ہے یہ ہی وہ لوگ ہیں جن کی سلطنت بالآخر یہاں تک پہنچ جائے گی۔

ساتھ ہی اس نے روم کے اندر گورنر (وہ بھی نجوم کا ماہر تھا) کے پاس خط لکھا کہ تم اپنے علم نجوم کے ذریعے مجھے بتلاؤ جو بات مجھے معلوم ہوئی ہے اس کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟ یہ خط دے کر اس کو روانہ کر دیا اور خود حمص چلا گیا، ابھی حمص ہی میں تھا کہ وہاں سے اس کا خط آ گیا، اور اس نے کہا کہ آپ کی رائے بالکل صحیح ہے، ایسا ہی ہونے والا ہے۔ اور اس نے ساتھ ہی یہ بھی بتا دیا کہ نبی کریم ﷺ ظاہر ہو گئے ہیں اور وہ نبی

---

[۶۹] عمدۃ القاری، ج: ۱، ص: ۱۳۱.

ہیں۔ اسی دوران نبی کریم ﷺ کی طرف سے ہرقل کے پاس خط پہنچا جب یہ ایلیاء جا چکا تھا۔

ایلیا بیت المقدس کو کہتے ہیں، وہاں اس لئے چلا گیا تھا کہ یہ نذر مانی تھی کہ کسریٰ کا لشکر میرے ہاتھ سے شکست کھا جائے تو میں بیت المقدس میں جا کر عبادت کروں گا۔ یہ وہاں مقیم تھا کہ اتنے میں حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ بصری کے حاکم کے پاس خط لے کر پہنچے اور پھر بصریٰ کے حاکم نے وہ خط ہرقل کے پاس پہنچایا، یہ پورے واقعہ کا پس منظر ہے۔

ابوسفیان بن حرب بتاتے ہیں کہ جب ہرقل کے پاس حضور اقدس ﷺ کا خط پہنچا تو اس نے کہا کہ یہاں عرب کے لوگ تجارت وغیرہ کے سلسلے میں آتے رہتے ہیں، اگر عرب کا کوئی قافلہ فی الحال یہاں آیا ہوا ہو تو اس کو میرے پاس بھیجا جائے تا کہ میں اس سے کچھ حالات دریافت کروں، قریش کے ایک قافلے کے ساتھ ابوسفیان بھی گئے ہوئے تھے، کیونکہ یہ بھی صلح حدیبیہ کے بعد تجارت کی غرض سے وہاں آئے ہوئے تھے۔ یہ ہرقل کے پاس پہنچے جبکہ وہ لوگ یعنی ہرقل اور ان کے ساتھی ''ایلیا'' میں تھے۔ ابوسفیان اور ان کے رفقاء شام کے اندر تاجر تھے۔ یہ واقعہ اس مدت کا ہے کہ جس میں حضور ﷺ نے ابوسفیان کے ساتھ صلح کی مدت مقرر فرمائی تھی۔

"ماد" مدت سے نکلا ہے، **"ماد"** کے معنی دو فریقوں کے درمیانی مدت میں متفق ہونا، وہ دو فریق خواہ تجارت میں ہوں کہ مثلاً کسی نے کوئی قرضہ کسی سے لیا ہے یا ادھار سامان خریدا ہے اور اس میں دونوں متفق ہو گئے اس بات پر کہ ہم سامان کی قیمت فلاں وقت پر ادا کریں گے، یہ ''مواد'' ہوا۔ اور خواہ وہ دو بادشاہ ہوں یا حکومتوں کے سربراہ ہوں اور وہ آپس میں متفق ہو گئے ہوں کہ فلاں مدت تک ہم ایک دوسرے کے ساتھ جنگ نہیں کریں گے۔

یہاں دوسری صورت مراد ہے، یعنی مصالحت کہ جس مدت میں رسول اللہ ﷺ نے ابوسفیان اور کفارِ قریش سے مصالحت کی تھی۔

"ھم" کی ضمیر راجع ہو رہی ہے، ہرقل اور اس کے رفقاء کی طرف۔

ابوسفیان اور اس کے رفقاء ہرقل کے پاس آئے کہ یہ لوگ بیت المقدس میں مقیم تھے، اور جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ اس نے کسریٰ کے متعلق نذر مانی تھی کہ اگر کسریٰ شکست کھا جائے تو میں بیت المقدس میں جا کر عبادت کروں گا، کسریٰ نے قیصر کے ناک میں دم کر رکھا تھا، اس کی ساری سلطنت پر قبضہ کر لیا تھا صرف قسطنطنیہ باقی رہ گیا تھا اور یہ قسطنطنیہ میں محصور تھا، مدتوں کسریٰ نے قسطنطنیہ کا محاصرہ جاری رکھا تھا کہ روم کی حالت بہت نازک ہو گئی تھی، کسی بھی وقت قسطنطنیہ پر کسریٰ کا قبضہ ہو سکتا تھا۔

اس دوران خود کسریٰ کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا کہ اس نے اپنے گورنر کو معزول کرنے کی کوشش کی، جس کو معزول کرنا چاہ رہا تھا اس نے قیصر کے ساتھ ساز باز کر لی جس کے نتیجے میں قیصر کو فتح ہو گئی اور کسریٰ کو وہاں

سے محاصرہ اٹھا کر بھاگنا پڑا، تو بعد میں اس پر شکر ادا کرنے کے لئے بیت المقدس گیا ہوا تھا۔

"فدعا هم في مجلسه" ہرقل نے ابوسفیان اور اس کے رفقاء کو اپنی مجلس میں بلایا، اس کے ارد گرد روم کے بڑے بڑے سردار بیٹھے ہوئے تھے اور ساتھ ترجمان کو بھی بلایا تا کہ ترجمانی کے ذریعہ ان کی بات معلوم ہو سکے، کیونکہ زبان کا بھی مسئلہ تھا کہ ابوسفیان اور ان کے رفقاء عربی بولتے تھے اور ہرقل کی زبان سریانی وغیرہ تھی۔

ہرقل کی دانائی

"فقال أيكم أقرب نسبا بهذا الرجل الذى يزعم أنه نبى ؟"

ان قریش کے لوگوں سے نبی کریم ﷺ کے بارے میں پوچھا کہ نسب کے اعتبار سے کون اس کا زیادہ قریبی رشتہ دار ہے؟

ابوسفیان نے کہا: میں ہوں، یعنی میں نسب کے اعتبار سے قریب تر ہوں۔

اس واسطے کہ ابوسفیان کا نسب ابوسفیان صخر بن حرب بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف ہے اور حضور اقدس ﷺ کا نسب محمد ﷺ بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن وہب بن عبد مناف ہے، تو عبد مناف میں جا کر دونوں مل جاتے ہیں۔ تو اسی لئے ابوسفیان نے کہا کہ میں نسب کے اعتبار سے حضور ﷺ کے زیادہ قریب ہوں۔

"فقال ادنوه منى" ہرقل نے کہا: ان کو اور ان کے اصحاب کو میرے قریب لے آؤ، قریب رکھو، اور ان کے ساتھیوں کو ان کی پشت پر بٹھاؤ۔

پیچھے الگ بٹھانے میں یہ منشاء تھا کہ اگر کسی وقت ان سے کسی بات کی تصدیق کرنی ہو اور وہ لوگ اس کا انکار کرنا چاہیں تو انکار کرنے میں آسانی ہو، کیونکہ وہ آدمی جس کا انکار کیا جائے بالکل آنکھوں کے سامنے مواجہے میں ہو تو اس وقت اس کا انکار کرنے اور تکذیب کرنے میں کچھ شرم آتی ہے اور اگر پیچھے بیٹھا ہو تو جھجک نہیں ہوتی، اس لئے انہیں پیچھے بٹھایا، پھر ترجمان سے کہا کہ جو لوگ پیچھے بیٹھے ہیں ان سے کہہ دو کہ میں اس شخص یعنی ابوسفیان سے اس شخص (نبی ﷺ) کے بارے میں سوال کرنے والا ہوں، اگر یہ مجھ سے کوئی جھوٹ بولے تو تم ان کو جھٹلانا اور بتا دینا کہ ہاں یہ جھوٹ بول رہا ہے۔

"فو الله لولا الحياء من أن يأثروا على كذبا لكذبت عليه" ابوسفیان کہتے ہیں کہ اللہ کی قسم اگر مجھے اس بات سے شرم نہ ہوتی کہ مجھ سے جھوٹ نقل کریں گے تو میں ضرور جھوٹ بولتا، کیونکہ اس وقت حضور ﷺ ہمارے دشمن تھے۔ اس واسطے اگر چہ دل میں خواہش تو یہ تھی کہ کوئی بھی حضور ﷺ کی اچھائی بیان کرنے کی ضرورت پیش نہ آئے اور آپ کی برائی بیان کرنے میں اگر جھوٹ بھی بولنا پڑے تو بول دوں، لیکن اندیشہ یہ تھا کہ اگر میں جھوٹ بولوں گا تو میرے رفقاء جا کر مجھے بدنام کریں گے کہ دیکھو اس نے جھوٹ بولا ہے، اس واسطے

میں جھوٹ بولنے سے باز رہا۔

جھوٹ ادیانِ باطلہ میں بھی سنگین عیب ہے

معلوم ہوا کہ جھوٹ ایسی چیز ہے کہ کافر بھی بولتے ہوئے شرماتا ہے اور اس بات کو پسند نہیں کرتا تھا کہ اس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ اس نے جھوٹ بولا ہے۔

بہت سے گناہ تو ایسے ہیں کہ مسلمان تو گناہ سمجھتا ہے، مگر کافر گناہ نہیں سمجھتا، لیکن جھوٹ ایسا گناہ ہے کہ جس طرح مسلمان اس کو گناہ سمجھتا ہے اسی طرح کافر بھی اس کو گناہ سمجھتا ہے، اس سے پرہیز کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ تو جب کافر پرہیز کر سکتا ہے تو مسلمان کو بطریق اولیٰ پرہیز کرنا چاہئے۔

مکالمۂ ابوسفیان و ہرقل

"ثم كان أول ما سألني عنه أن قال: كيف نسبه فيكم ؟"

پھر قیصر نے جو پہلی بات مجھ سے پوچھی وہ یہ تھی کہ حضور اقدس ﷺ کا نسب تمہارے درمیان کیسا ہے کہ وہ اچھے خاندان سے ہے یا ایسے ہی معمولی خاندان کے فرد ہیں؟

"قلت: هو فينا ذو نسب" میں نے کہا کہ ہمارے درمیان نسب والے ہیں۔ یعنی ان کا نسب عالی ہے اور سارے عرب میں اپنی وجاہت اور شرافت میں مشہور ہے۔

"قال فهل قال هذا القول منكم أحد قط قبله ؟" ہرقل نے پوچھا: کیا تمہارے قبیلے میں اس سے پہلے بھی کوئی ایسا شخص گزرا ہے جس نے کبھی نبوت کا دعویٰ کیا ہو؟

"قلت : لا" میں نے کہا کہ نہیں۔

"قال : فهل كان من آبائه من ملك ؟" پھر پوچھا کہ کیا نبی کریم ﷺ کے آباؤ اجداد میں سے کوئی بادشاہ گزرا ہے؟

"قلت لا" میں نے کہا کہ نہیں۔

"قال: فأشراف الناس يتبعونه أم ضعفاؤهم ؟" پھر کہا کہ کیا ان کے ماننے والے لوگ بڑے مالدار ہیں یا کمزور لوگ ہیں، یعنی مال اور قبیلے کے اعتبار سے کمزور کہ جنہیں سردار نہیں مانا جاتا؟

"قلت : بل ضعفاؤهم" میں نے کہا کہ ضعفاء لوگوں نے اس کی اتباع کی ہے۔ یعنی ان کے پیچھے جو لوگ چل رہے ہیں وہ ضعیف لوگ ہیں۔ سرداروں کی بہ نسبت ضعفاء کی تعداد زیادہ ہے۔

"قال :أيزيدون أم ينقصون ؟" ہرقل نے پھر پوچھا کہ ان کی تعداد زیادہ ہو رہی ہے یا کم ہو رہی

ہے؟ یعنی آپ کے متبعین بڑھ رہے ہیں یا کم ہو رہے ہیں؟

"قلت : بل یزیدون": میں نے کہا کہ وہ زیادہ ہو رہے ہیں۔

" قال : فھل یرتد أحد منھم سخطة لدینه بعد أن یدخل فیه ؟ " پھر پوچھا کہ ان کے ماننے والوں میں سے کوئی مسلمان ہو کر واپس لوٹ بھی آتا ہے یا نہیں یعنی دین سے ناراض ہو کر مرتد ہوتے ہیں یا نہیں؟

"قلت : لا" میں نے جواب دیا کہ نہیں۔

ابوسفیان کے جواب پر اشکال

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ عبداللہ بن خطل کا واقعہ پیش آچکا تھا کہ وہ مرتد ہو چکا تھا۔ یہ واقعہ غزوۂ حدیبیہ کے بعد کا ہے، تو ابوسفیان کو موقع تھا وہ کہہ سکتا تھا کہ ہاں مرتد ہو جاتے ہیں، انہوں نے انکار کیسے کیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو عبداللہ بن خطل کا واقعہ ابوسفیان کے علم میں نہیں تھا، یا بات یہ تھی کہ سوال کرنے والے نے بڑی ہوشیاری اور بڑی اصابت رائے سے سوال کے اندر ایک قید اٹھائی کہ "دین سے ناراض ہو کر اس دین کو ناپسند کر کے کوئی مرتد ہوا ہے؟" تو اس نے کہا نہیں۔

عبداللہ بن خطل کا واقعۂ ارتداد

عبداللہ بن خطل کا واقعہ یہ تھا کہ اس نے جو ارتداد اختیار کیا تھا وہ دین کو ناپسند کر کے نہیں کیا، یہ نہیں کہ وہ اسلام سے برگشتہ ہو گیا ہو، کہ سمجھتا ہو یہ دین برحق نہیں ہے، بلکہ اس کے ارتداد کا واقعہ انشاء اللہ تفصیل سے آگے آئے گا، ہوا یہ تھا کہ اس کو نبی کریم ﷺ نے صدقات وصول کرنے کے لئے بھیجا تھا کہ لوگوں سے زکوٰۃ وصول کریں، تو وہاں نیت میں خرابی آ گئی اور مال کو لوٹنے کی خواہش پیدا ہو گئی، اس کے ساتھ غلام تھا اس کو بھی قتل کر دیا اور پھر سوچا کہ اب واپس جانے کا کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ مال لوٹ لیا ہے، اب اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں تھی کہ مرتد ہو کر کافروں کے ساتھ مل جائے، تو وہ کم بخت وہاں جا کر ملحق ہو گیا۔ اور اس کے نتیجے میں وہاں جا کر حضور اقدس ﷺ کی شان میں ہجو یہ قصیدے کہنے شروع کئے اور دو لونڈیاں رکھیں جو یہ قصیدے گایا کرتی تھیں۔

تو یہ دین کے کسی حکم یا دین کی کسی تعلیم کو ناپسند کر کے مرتد نہیں ہوا، بلکہ ذاتی اور دنیاوی ناجائز مفاد کی خاطر ارتداد اختیار کیا تھا اس لئے وہ اس قید سے خارج ہو گیا کہ دین سے ناراض ہو کر مرتد ہوا ہو۔

"قال : فھل کنتم تتھمونه بالکذب قبل أن یقول ما قال؟" ہرقل نے پوچھا: کیا تم ان پر جھوٹ کی تہمت لگاتے تھے یعنی کیا نبوت کے دعویٰ سے پہلے تم نے ان کو متہم بالکذب کیا ہے یا نہیں؟

" قلت: لا" میں نے کہا نہیں، ہم نے کبھی جھوٹ کی تہمت نہیں لگائی۔

"قال: فهل يغدر؟" پوچھا کہ کبھی غداری بھی کرتے ہیں یعنی وعدہ خلافی یا خیانت بھی کرتے ہیں؟

"قلت لا، ونحن منه في مدة لا ندري ما هو فاعل فيها" میں نے کہا: نہیں، یعنی اب تک کوئی غدر نہیں کیا، کیونکہ اب ہم نے ان کے ساتھ ایک مصالحت کی مدت مقرر کی ہوئی ہے، پتہ نہیں اس میں وہ کیا کریں گے؟

"قال: ولم تمكني كلمة أدخل فيها شيئا غير هذه الكلمة" ابوسفیان کہتے ہیں اس پورے عرصے میں سوائے اس کلمہ کے کوئی اور لفظ میں اس بیان میں داخل نہیں کر سکا، دل تو چاہتا تھا کہ ان کے خلاف کوئی بات کہہ دوں، مگر سوائے اس جگہ کے اس کو موقعہ نہیں ملا، یہاں بھی یہ نہیں کہا کہ غداری کی ہے بلکہ یہ کہا کہ پتہ نہیں، اب ہمارے ساتھ کیا کریں گے؟

مکالمۂ ابوسفیان و ہرقل سے ہمیں درسِ عبرت

یہاں ہمیں یہ سبق ملتا ہے کہ یہ لوگ نبی کریم ﷺ کے زبردست دشمن ہیں ان کی جان وخون کے پیاسے ہیں، لیکن ان سے متعلق جب کوئی بات بیان کر رہے ہیں یا کوئی وصف بیان کر رہے ہیں تو اس میں اس بات کا لحاظ رکھا کہ آپ ﷺ کی طرف کوئی غلط بات منسوب نہ ہو جائے، زیادہ سے زیادہ اگر کلمہ داخل کر سکے تو وہ یہ کہ اب ہمارے درمیان جنگ بندی کا معاہدہ ہے، پتہ نہیں وہ کیا کریں گے، بس اس سے آگے کچھ نہیں۔

اور ہمارا حال یہ ہو گیا ہے کہ اگر کوئی اپنا مخالف ہو چاہے ذاتی مخالفت ہو یا مذہبی عداوت ہو، صرف دوسرے فرقے کا آدمی ہو، چاہے بریلوی، اہل حدیث یا شیعہ ہو۔ تو اس کی طرف بات منسوب کرنے میں کوئی احتیاط اور جھجک نہیں، محض اپنے قیاس یا گمان سے ایسا سمجھنے لگے کہ: ایسا کرتا ہوگا۔ اور اس کو تعبیر کر دیا، "کرتا ہے" اس میں اس بات کا اہتمام نہیں کہ تحقیق اور تثبت سے کام لیا جائے کہ واقعی اس کی طرف جو نسبت کر رہا ہوں وہ صحیح ہے یا غلط ہے؟

ہمارا یہ مزاج بنتا چلا جا رہا ہے اور یہ مزاج فرقہ واریت نے پیدا کیا ہے کہ جو اپنا مخالف ہے اس کی طرف جو چاہو منسوب کرو، بلکہ اس کو بھی دین کی خدمت سمجھا جاتا ہے کہ اپنے مخالف کو زیر کرنے کے لئے اور لوگوں میں بدنام کرنے کے لئے جو غلط بات چاہو ان کی طرف منسوب کرو، جس کے بارے میں پتہ ہے کہ وہ غلط ہے بعض اوقات وہ بھی منسوب کرنے میں کوئی جھجک محسوس نہیں کرتے، اور بعض اوقات جان بوجھ کر جھوٹ نہ بولیں تب بھی اتنی بات ضرور ہے کہ جو افواہیں پھیلی ہوئی ہیں وہ بغیر تحقیق وتثبت کے منسوب کرتے ہیں۔ یہ بہت ہی خطرناک بات ہے۔ یہ نہ سمجھا جائے کہ ایک فرقہ باطل پر ہے تو ہمارے لئے جائز ہو گیا کہ ان کی طرف غلط

بات منسوب کریں یا بلا تحقیق باتیں منسوب کریں، جہاں اس فرقے سے اس کے باطل عقائد اور باطل اعمال کے بارے میں آخرت میں سوال ہوگا، وہاں یہ سوال بھی ہوگا کہ تو نے ان کے ساتھ کیوں زیادتی کی اور اپنی طرف سے کیوں غلط باتیں منسوب کیں؟ بڑے احتیاط کی بات ہے اور ہم لوگ اس میں کثرت سے مبتلا ہیں۔

خدا کے لئے اس طریقۂ کار کو چھوڑ دیں، اپنا کوئی کتنا بھی بڑا مخالف کیوں نہ ہو، لیکن اس کی طرف کوئی بات منسوب کرنے سے پہلے تحقیق اور تثبت کرو، اس کے بغیر یہ کام نہ کریں۔ ہمیں سبق لینے کی بات ہے کہ ابوسفیان نے باوجود دشمن ہونے کے کوئی غلط بات حضور ﷺ کی طرف منسوب نہیں کی۔

"قال: فهل قاتلتموه؟" آگے ہرقل نے پوچھا کہ کیا تمہاری ان کے ساتھ لڑائی ہوئی ہے؟

"قلت: نعم" میں نے کہا جی ہاں! بدر، احد، احزاب سب غزوے ہو چکے تھے اسی لئے کہا ہاں جنگیں ہوئی ہیں۔

"قال: فكيف كان قتالكم إياه؟" اس نے سوال کیا کہ تمہاری لڑائی کیسی رہی یعنی کیا انجام ہوا؟

"قلت: الحرب بيننا وبينه سجال ينال منا وننال منه" میں نے کہا کہ جنگ ان کے اور ہمارے درمیان ڈولوں کی طرح ہوتی رہی۔

"الحرب بيننا وبينه سجال"

اکثر شراح نے یہ کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر کنویں کے اوپر ایک ڈول ہو اور پانی کے طلب گار بہت سارے ہوں تو ڈول باری باری استعمال ہوتا ہے، ایک آدمی آیا اور اس نے پانی نکالا، دوسرا آیا اور اس نے بھی نکالا اس طرح باری باری پانی نکالا جاتا ہے اسی طرح ہمارے درمیان اور ان کے درمیان جنگیں ہوتی ہیں کہ کبھی ہم غالب آتے ہیں کبھی وہ غالب آتے ہیں۔

بعض حضرات نے اس کی تشریح یہ کی ہے کہ اس سے مراد وہ ڈول ہیں جو رسی کے دونوں کناروں پر باندھے ہوتے ہیں، ایک ڈول اندر گیا، دوسرا باہر آگیا۔ اس میں بھی باری باری ڈول نکالا جاتا ہے، مقصود یہ ہے کہ ڈول ہمارے ہاتھ میں ہوتا ہے تو ہم غالب ہوتے ہیں اور کبھی ان کے ہاتھ میں ہوتا ہے تو وہ غالب ہو جاتے ہیں، کبھی ہم ان سے فتح حاصل کر لیتے ہیں اور کبھی وہ فتح حاصل کرتے ہیں۔

احد میں وقتی طور پر شکست ہوئی تھی اور ابوسفیان غالب آگئے تھے اس لئے ان کو یہ کہنے کا موقع مل گیا۔ ورنہ مجموعی طور پر کہیں وہ غالب نہیں آئے، نہ بدر میں، نہ احزاب میں۔ تو اس کو اس نے اس طرح تعبیر کیا ہے اور یہ جملہ بڑھا دیا۔

"قال: ماذا يأمركم؟" پھر کہا کہ وہ تمہیں کس چیز کا حکم دیتے ہیں؟

"قلت: يقول: أعبدوا الله وحده ولا تشركوا به شيئا، واتركوا ما يقول آباؤكم، و يأمرنا بالصلاة و الصدق والعفاف و الصلة".

میرے نزدیک یہی "جملہ" ہے جو ترجمۃ الباب کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے، کیونکہ مقصود وحی کی کیفیات کو بیان کرنا تھا تو یہاں اس حدیث میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جو وحی نبی کریم ﷺ کی طرف آتی ہے اُس میں اقرارِ توحید، بت پرستی کو چھوڑنے کا اور صدق وصلاح وغیرہ کا حکم ہوتا ہے۔

اصلاح معاشرہ کی اہمیت

یہاں عبادات میں سے ایک چیز ذکر کی یعنی صلاۃ (نماز) کا حکم دیتے ہیں اور باقی دیگر اُمور اخلاق و معاشرت سے متعلق ہیں۔ یعنی صدق، عفاف (پاکدامنی)، صلہ رحمی وغیرہ۔ معلوم ہوا کہ حضور اقدس ﷺ شروع ہی سے اسلام کی تعلیمات کے ساتھ ساتھ اخلاق و معاشرت کی درستگی کی تعلیم بھی دیتے تھے، جس کو آج ہم نے دین سے خارج ہی کر دیا ہے اور دین صرف نماز، روزہ کا نام رکھ دیا ہے اور معاشرت، معاملات و اخلاق دین کی تعریف سے خارج ہی ہو گئے ہیں، جبکہ تعلیم ابوسفیان میں جو خلاصہ بیان کیا تھا اس میں عبادات میں سے صرف نماز کا ذکر کیا اور اخلاق و معاشرت میں سے اسی چیز کو ذکر کیا ہے کہ وہ صدق اخلاق اور صلہ رحمی کا حکم دیتے ہیں۔ اس سے ان احکام کی اہمیت معلوم ہوتی ہے کہ نبی کریم ﷺ کی تعلیمات میں ان احکام کی کتنی تاکید کی جاتی ہیں۔

ہرقل کی تصدیق

۱...... ہرقل نے ترجمان سے کہا کہ اس سے یعنی ابوسفیان سے کہو کہ میں نے تم سے ان کے نسب کے بارے میں پوچھا تھا کہ ان کا نسب کیا ہے؟ تو تم نے بتایا کہ حضور اقدس ﷺ اعلیٰ نسب والے ہیں۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اللہ جل جلالہ ہمیشہ پیغمبر عالی نسب بھیجتے ہیں تاکہ ان کے نسب پر طعن نہ پڑے۔

۲...... میں نے تم سے پوچھا تھا کہ کیا اس سے پہلے بھی کسی نے نبوت کا دعویٰ کیا ہے تو آپ نے ذکر کیا کہ نہیں اگر پہلے بھی کسی نے نبوت کا دعویٰ کیا ہوتا تو میں کہتا کہ پہلے بھی دعویٰ نبوت کیا جا چکا ہے اس لئے وہ بھی کر رہا ہے، لیکن تم نے بتا دیا کہ پہلے کسی نے دعویٰ نہیں کیا، لہٰذا یہ احتمال بھی ختم ہو گیا۔

۳...... میں نے تم سے پوچھا تھا کہ ان کے خاندان میں پہلے کوئی بادشاہ گزرا ہے، تو تم نے کہا کہ نہیں۔ اگر ان کے آباؤ اجداد میں سے کوئی بادشاہ گزرا ہوتا تو میں کہتا کہ یہ اپنے آباؤ اجداد کی بادشاہت حاصل کرنے کے لئے دعویٰ کر رہا ہے اور آباء کی سلطنت پر قبضہ کرنے کے لئے (العیاذ باللہ) دعویٰ کر رہا ہے، لیکن پہلے کوئی بادشاہ نہیں گزرا تو یہ احتمال بھی ختم ہو گیا۔

۴...... میں نے پوچھا تھا کہ لوگوں کے اشراف نے ان کی اتباع کی ہے یا ضعفاء نے کی ہے؟ تو تم نے بتایا کہ ضعفاء نے پیروی کی ہے اور ضعفاء ہی پیغمبروں کے اتباع ہوتے ہیں۔ یعنی سنت اللہ یہی چلی آرہی ہے کہ جب کوئی نبی نبوت کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کی آواز پر لبیک کہنے والوں میں بہ نسبت اشراف کے ضعفاء کی تعداد زیادہ ہوتی ہے۔ مالدار لوگ کم، غریب زیادہ آتے ہیں۔ سردار کم، رعایا زیادہ آتے ہیں۔ یہ پیغمبروں کی علامت ہے۔

۵...... میں نے تم سے پوچھا تھا کہ ان کی اتباع کرنے والے زیاد ہوتے جارہے ہیں یا کم ہوتے جارہے ہیں، تو تم نے کہا کہ زیادہ ہوتے جارہے ہیں۔ اسی طرح جب ایمان پھیلتا ہے تو ایمان لانے والوں کی تعداد بڑھتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ اللہ ﷻ کا معاملہ پورا ہو جائے۔

۶...... میں نے پوچھا کہ ان کے ماننے والوں میں سے کوئی اپنے دین سے ناراض ہو کر مرتد ہوا ہے تو تم نے اس کا بھی انکار کیا اور ایمان کا معاملہ ایسا ہی ہے کہ جب ایمان پر قلب منشرح ہو جاتا ہے اور ایمان کی بشاشت دلوں میں جاگزیں ہو جاتی ہے تو انسان اس دین کو چھوڑ کر کہیں اور جانے کو بہت ہی ناگوار سمجھتا ہے۔

۷...... میں نے تم سے پوچھا کہ تم نے پہلے کبھی ان کو جھوٹ بولتے ہوئے دیکھا ہے تم نے کہا نہیں، تو میں سمجھ گیا کہ وہ شخص ایسا نہیں ہو سکتا کہ لوگوں کے سامنے جھوٹ بولنے کو چھوڑ دے اور اللہ ﷻ پر جھوٹ باندھے، کہ اگر ساری عمر ایسی گزری ہے کہ کبھی جھوٹ نہیں بولا، جب لوگوں پر جھوٹ نہیں بولا تو اللہ ﷻ پر کیسے جھوٹ بولے گا۔ اس لئے اگر وہ دعویٰ کرتا ہے کہ مجھے اللہ ﷻ نے نبی بنایا ہے تو یہ دعویٰ جھوٹا نہیں ہوگا، اس واسطے کہ جھوٹ اس کی عادت ہی نہیں۔

۸...... میں نے پوچھا تھا کہ وہ کبھی وعدہ کی خلاف ورزی کرتے ہیں تو تم نے کہا کہ نہیں، اسی طرح پیغمبر کبھی خلاف ورزی اور خیانت نہیں کرتے ہیں۔

۹...... میں نے تم سے پوچھا کہ کیا تم کبھی ان سے لڑے بھی ہو؟ تم نے کہاں کبھی وہ اور کبھی ہم غالب آتے ہیں۔ بے شک انبیاء کے ساتھ ابتداءً ایسا ہی معاملہ ہوتا ہے کہ کبھی غالب ہوتے ہیں کبھی مغلوب۔ تاکہ ان کی اتباع کرنے والے کے صدق واخلاص کا امتحان ہوتا رہے، لیکن انجام کار غلبہ انہیں کو ہوتا ہے۔

اور

۱۰...... میں نے تم سے پوچھا تھا کہ وہ کیا حکم دیتے ہیں، تم نے کہا وہ اللہ ﷻ کی عبادت اور بتوں سے اجتناب کرنے کا حکم دیتے ہیں، جو باتیں تم نے بتائی ہیں اگر وہ درست ہیں تو وہ میرے ان دو قدموں کی جگہوں کا بھی مالک ہو جائے گا جہاں میں اس وقت بیٹھا ہوں یعنی ان کی حکومت یہاں تک آجائے گی۔

کیا علامات دلیلِ نبوت بن سکتی ہیں

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہرقل نے آگے جو جملہ ذکر کیا ہے اس سے یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ

مذکورہ بالا سوالات اور جوابات کے نتیجے میں ہرقل کو یقین ہو گیا تھا کہ جناب رسول اللہ ﷺ واقعی اللہ کے رسول ہیں اور آپ کی دعوت بالکل سچی ہے۔ حالانکہ جتنی باتیں ابوسفیان نے بتائی ہیں وہ نبوت کی علامات تو ہو سکتی ہیں لیکن کسی نبوت کی دلیل قطعی نہیں ہو سکتیں۔

کسی شخص کے بارے میں اگر یہ معلوم ہو کہ وہ اچھے نسب کا حامل ہے اور یہ معلوم ہو کہ اس کے آباؤ اجداد میں سے کسی نے نبوت کا دعویٰ کیا تھا نہ بادشاہت کا اور نہ ہی وہ جھوٹا ہے، عام حالات میں جھوٹ بھی نہیں بولتا ہے، اور ان کے متبعین میں ضعفاء زیادہ ہیں اور جو ایک مرتبہ متبع ہو جاتا ہے پھر مرتد نہیں ہوتا، اور اچھی اچھی باتوں کی تعلیم کرتا ہے، سچائی، عفاف اور صلہ رحمی وغیرہ کی تعلیم دیتا ہے، تو یہ سب باتیں کسی کی نبوت کی علامت ہو سکتی ہیں، لیکن دلیل قطعی نہیں بن سکتیں، تو ان علامتوں سے اس نے حضور ﷺ کی نبوت پر براہِ راست کیسے استدلال کر لیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جب یہ علامتیں ان پیشین گوئیوں کے ساتھ ملیں جو انجیل میں حضور اقدس ﷺ کے بارے میں موجود تھیں تو ان دونوں نے مل کر ہرقل کے دل میں یقین پیدا کر لیا، اگرچہ صرف علامتیں دلیل قطعی نہیں ہوتیں، لیکن تورات وانجیل میں پہلے بشارتیں آئی تھیں حضور ﷺ کی علامات بیان ہوئی تھیں ان سب باتوں کے پیش نظر یہ علامات یقین کے حصول کا ذریعہ بن گئیں۔ تنہا یہ علامتیں نہیں بلکہ وہ بشارتیں بھی شامل ہیں جو انہیں پہلے سے معلوم تھیں اور میرے علم میں یہ بات بھی تھی کہ ایک نبی آنے والے ہیں، ان کا زمانہ قریب آرہا ہے لیکن میرا گمان یہ نہیں تھا کہ وہ تم میں سے ہوگا۔

اس لئے کہ اس وقت اہل عرب کی حالت یہ تھی کہ دنیا کی برادری میں ان کا کوئی مقام نہیں تھا، سپرپاور قیصر وکسریٰ تھے، ان کی سلطنت کا ڈنکا بج رہا تھا، ان کی تہذیب دنیا پر چھائی ہوئی تھی، اس واسطے گمان یہ تھا کہ نبی یہیں کہیں سے نکلیں گے، یہ نہیں تھا کہ وہ عرب کے ایسے صحراء میں سے نکلیں گے جہاں تہذیب وتمدن کا کوئی سایہ نہیں پڑا تو کہتے ہیں مجھے یہ اندازہ نہیں تھا کہ وہ آپ میں سے ہوں گے۔

کیا ہرقل نے اسلام قبول کر لیا تھا

" فلو انی اعلم انی اخلص إلیه لتجشمت لقاء ه ، و لو کنت عنده لغسلت عن قدمیه ".

اگر میرے علم میں یہ بات ہوتی، مجھے یہ پتہ چل جائے کہ میں ان تک پہنچ سکتا تو میں مشقت برداشت کر کے ان سے ملاقات کی کوشش کرتا۔ "تجشم" کے معنی ہیں تکلیف برداشت کرنا، یعنی ان کی ملاقات کی تکلیف برداشت کرتا، اور اگر میں ان کے پاس پہنچ جاتا تو میں ان کے پاؤں دھوتا یعنی اعتقاد کی بنیاد پر نبی کریم ﷺ

کے پاؤں دھوتا، اس کو اپنے لئے سعادت سمجھتا۔ لیکن لفظ یہ کہا کہ میں پہنچ سکتا تب یہ کام کرتا، قوم سے چھٹکارا پا کر پہنچ جاتا تو میں ضرور ان کے پاؤں دھوتا۔ اشارہ کر دیا کہ میرے پہنچنے کا کوئی امکان نہیں ہے، کیونکہ ایک دفعہ بھی یہ ظاہر کر دیا کہ میں مسلمان ہو گیا ہوں، نبی کریم ﷺ پر ایمان لایا ہوں تو مجھے یہ قوم زندہ نہیں چھوڑے گی۔ یہ ان کی خام خیالی تھی، کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا تھا کہ **"أسلم تسلم"** اسلام لاؤ گے تو محفوظ رہو گے، اللہ جل جلالہ حفاظت فرماتے ہیں۔ بہر حال اس کو خطرہ تھا کہ میں مرجاؤں گا، لیکن قیصر (ہرقل) نے آپ ﷺ کے اس ارشاد پر نظر نہیں کی:

"أسلم تسلم"۔ اسلام لاؤ گے تو سلامت رہو گے۔

اگر اسلام لے آتا تو دنیا و آخرت دونوں اس کی سلامت رہتیں۔

"ثم دعا بكتاب.........فدفعه إلى هرقل".

"يوسف هذه الأمة"

پھر اس نے حضور اقدس ﷺ کا خط منگوایا جو حضور ﷺ نے دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کے ذریعہ بھیجا تھا۔ دو صحابی بڑے خوبصورت مشہور ہیں: ایک حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ اور دوسرے حضرت جریر ابن عبد اللہ **البجلی** رضی اللہ عنہ، ان کو **"يوسف هذه الأمة"** کہا گیا ہے۔

دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ بھی اپنے حسن و جمال کی وجہ سے مشہور ہیں، یہاں تک کہتے ہیں کہ جب یہ کہیں نکلتے تھے تو عورتیں جھانک کر دیکھتی تھیں، بعض اوقات یہ اپنے چہرہ پر نقاب ڈال کر نکلا کرتے تھے تاکہ لوگ فتنے میں نہ پڑیں۔

حضور ﷺ نے ان کو ایلچی بنا کر بصریٰ کے سردار کے پاس بھیجا تھا، بصریٰ شام کا شہر تھا، لیکن مدینہ منورہ سے زیادہ قریب تھا بہ نسبت دمشق وغیرہ کے۔ حضور ﷺ جب شام تشریف لے گئے تو دونوں سفروں میں قیام بصریٰ میں رہا تھا، پہلے سفر میں بحیراء راہب سے ملاقات ہوئی اور دوسرے سفر میں نسطورا راہب سے۔ حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کے ذریعہ اسی بصریٰ کے سردار کی طرف خط بھیجا تھا، اس نے وہ خط ہرقل کے پاس بھیج دیا، کیونکہ دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کا براہِ راست ہرقل کے پاس جانا تقریباً دشوار تھا، اس لئے کہ ہرقل سے ملاقات کے درجے تھے، پہلے وہاں جائے پھر یہاں آئے۔ اس واسطے پہلے وہ خط بصریٰ کے حاکم کو دیا پھر اس نے وہ خط ہرقل تک پہنچا دیا۔

"فقرأه فإذا فيه: بسم الله الرحمن الرحيم من محمد عبد الله و رسوله إلى هرقل عظيم الروم".

خط کے شروع میں بسم اللہ لکھنا سنت ہے

ہرقل نے وہ خط پڑھا تو اس میں یہ لکھا تھا کہ:

"بسم الله الرحمن الرحيم".

اس سے معلوم ہوا کہ خط کے ابتداء میں "بسم اللہ" لکھنا سنت ہے، اور یہ اس وقت ساقط نہیں ہوتی جب خط کسی کافر یا فاسق کو لکھا جا رہا ہو، حالانکہ اس میں یہ احتمال تھا کہ خط کی بے حرمتی ہو، جیسے کسریٰ کم بخت کی طرف سے ہوئی۔ اس کے باوجود آپ ﷺ نے **"بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم"** لکھنے کو ترک نہیں فرمایا۔ معلوم ہوا کہ جسے بھی خط لکھا جائے چاہے کافر ہو یا فاسق، سب کے لئے "بسم اللہ" لکھنا چاہئے۔

"بسم اللہ" کی جگہ "۷۸۶" لکھنے کی شرعی حیثیت

ہمارے ہاں "۷۸۶" لکھنے کا رواج ہو گیا ہے، اس سے سنت ادا نہیں ہوتی، ہاں سنت اس وقت ادا ہوتی ہے جب کوئی شخص زبان سے **"بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم"** پڑھ کر خط لکھنا شروع کرے اور خط کے شروع میں "۷۸۶" لکھے یا کچھ بھی نہ لکھے۔ لیکن افضل طریقہ وہی ہے جو نبی کریم ﷺ نے اختیار فرمایا کہ **"بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم"** لکھے، محض زبان سے پڑھنا کافی نہیں۔

بعض لوگ اس اندیشہ سے کہ خط کی بے حرمتی نہ ہو وہ **"باسمہ سبحانہ"** لکھتے ہیں۔ جب سرکار دو عالم ﷺ نے یہ نہیں کیا تو ہمیں کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ احترام اور ادب اس حد تک مطلوب ہے جس حد تک شریعت نے مقرر فرمایا ہے اس سے آگے مطلوب نہیں، جب سرکار دو عالم ﷺ نے براہ راست **"بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم"** لکھا باوجودیکہ جانتے تھے کہ کافروں کے ہاتھ میں جا رہا ہے تو اس سے خود بخود یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم "بسم اللہ" سے آغاز کریں، دوسرا خدانخواستہ اس کی بے حرمتی کرتا ہے تو یہ اس کے سر پر ہے۔[۷]

یہ تنبیہ اس لئے عرض کی کہ ہمارے ہاں اس کا رواج ختم ہوتا جا رہا ہے، میرے پاس دوستوں، طالب علموں اور دوسرے لوگوں کے بکثرت خط آتے ہیں، ان میں سے کوئی ایک **"بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم"** لکھتا ہوگا باقی ننانوے ایسے ہیں جو "۷۸۶" لکھتے ہیں یا لکھتے ہی نہیں۔

آگے فرمایا:

"من محمد عبداللّٰہ و رسولہ إلی هرقل عظیم الروم" بندہ پہلے فرمایا اور رسول بعد میں، بندگی کا لفظ زیادہ قابل فخر ہے۔

وصف عبدیت کی اہمیت

جب نبی کریم ﷺ کو معراج پر بلایا اور اتنا بلند مقام عطا فرمایا جو کسی اور کو نہیں ملا تو اس میں اللہ جل جلالہ نے فرمایا:

---

[۷] وأيضا يؤيده افتتاح كتب رسول الله ﷺ إلى الملوك وكتبه في القضايا بالبسملة. وراجع الفتح والعمدة للتفصيل، فيض الباري، ج: ١، ص: ١.

"سُبۡحٰنَ الَّذِیۡۤ اَسۡرٰی بِعَبۡدِہٖ". [۱]

ترجمہ: پاک ذات ہے جو لے گیا اپنے بندہ کو۔

اللہ ﷻ نے بہت سارے القاب ذکر فرمائے ہیں لیکن اس مقام پر "بعبدہ" کا لقب ذکر فرمایا۔

بتایا گیا ہے کہ انسان کے لئے اللہ ﷻ کے نزدیک اعلیٰ ترین مقام، مقام عبدیت ہے، جو اللہ ﷻ کا جتنا بڑا بندہ ہوگا اتنی عبدیت زیادہ ہوگی اور اتنا ہی اللہ ﷻ کے ہاں محبوب ہوگا۔ اور رسالت کی شان تو دوسروں کو نفع پہنچانے کے لئے ہے۔ اپنی ذات میں سب سے اعلیٰ مقام عبدیت کا ہے۔ رسول اس لئے بنایا تا کہ دوسروں کو بھی فیض ملے اور اس عبدیت کے تقاضے دوسروں کی طرف بھی متعدی اور منتقل ہوں ورنہ اپنا ذاتی مقام تو عبدیت کا ہی ہے۔

خط لکھنے کے آداب

خط کے اس اسلوب سے علماء کرام نے یہ مسئلہ مستنبط فرمایا ہے کہ خط لکھنے والے کو اپنا نام مخاطب کا نام لکھنے سے پہلے لکھنا چاہئے تا کہ مخاطب کو پہلے ہی پتہ چلے کہ کس کا خط آیا ہے۔

پہلے میں اس کو معمولی بات سمجھتا تھا کہ اگر پہلی نظر میں نہ پتہ چلے اگلی نظر میں پتہ چل جائے گا، لیکن اب جب ایک صاحب کا آٹھ دس صفحات پر مشتمل خط آیا تو اب آٹھ دس صفحات کو ختم کر کے پتہ چلتا ہے کہ کس کا خط ہے تو اس میں کتنی مشقت اور ذہنی تشویش ہوتی ہے، وہ اللہ کا بندہ اگر پہلے ہی قدم پر لکھ دیتا کہ میں فلاں ہوں تو مشقت نہ ہوتی۔ اور ضروری نہیں کہ "من" کہہ کر لکھے۔

آج کل ہمارا رواج ہے کہ دائیں طرف اپنا نام لکھ دیتے ہیں اس سے بھی مقصود حاصل ہوجاتا ہے بعینہٖ یہ لفظ "**من فلان إلی فلان**" لکھنے کی ضرورت نہیں، لیکن ایک کونے پر نام لکھ دینے سے بھی امید ہے کہ سنت ادا ہوجائے گی۔ اور اگر نہ دائیں لکھا نہ بائیں، بلکہ آخر میں جا کر دستخط کر دیا وہ بھی جلیبی کی شکل کے، تو کس کو پتہ چلے گا کہ کیا لکھا اور کس نے لکھا ہے؟ آدمی مستقل تشویش میں رہتا ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ شریعت نے قدم قدم پر دوسروں کو تکلیف پہنچانے سے بچنے کا کتنا اہتمام کیا ہے کہ ہماری ذات سے کسی کو ادنیٰ سی تکلیف بھی نہ پہنچے۔ تو شریعت کا مزاج یہ ہے کہ راحت پہنچانے کی کوشش کریں۔

حضرت تھانویؒ کا خط جناب محمد زکی کیفی صاحبؒ کے نام

میرے بڑے بھائی جناب زکی کیفی صاحب مرحوم جب چھوٹے بچے تھے، انہوں نے جب پہلی بار کچھ لکھا تو حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ پہلا خط حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کو لکھو۔ تو انہوں نے

[۱] سورۃ بنی اسرائیل : ۱۔

پہلا خط حضرتؒ کے نام لکھا، خط حضرت کے پاس پہنچ گیا، چونکہ پہلی بار لکھ رہے تھے اس لئے ٹیڑھا میڑھا لکھا ہوا تھا۔ حضرتؒ نے جواب میں بڑا عجیب وغریب خط لکھا کہ:

عزیزم محمد زکی سلمہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

تمہارا خط ملا پڑھ کر بڑا دل خوش ہوا کہ الحمد للہ تم نے لکھنا سیکھ لیا ہے، اب اپنی تحریر کو اور بہتر بنانے کی کوشش کرو اور نیت یہ کرو کہ پڑھنے والے کو تکلیف نہ ہو، پھر اگلا جملہ یہ لکھا کہ: دیکھو میں تمہیں ابھی سے صوفی بنا رہا ہوں۔

تصوف وصوفیت کا مطلب

اب لوگ سوچتے ہیں کہ بھائی تحریر درست کرنے سے صوفی ہونے کا کیا تعلق ہے؟ صوفی تو اسے کہیں جو جتنا زیادہ ہی ڈھب ہوا تنا ہی بڑا صوفی، تحریر اس کی خراب، لباس اس کا گندہ، بال اس کے بکھرے ہوئے، دھول اس پر پڑی ہوئی، تب جا کر صوفی بنے گا، یہاں کہہ رہے ہیں تحریر اچھی کرو اس سے صوفی بنو گے۔

وجہ یہ ہے کہ صوفی اور تصوف کا مطلب ہم یہ سمجھتے ہیں کہ کچھ وظائف واوراد پڑھ لینے، مراقبہ اور مکاشفہ کا نام تصوف ہے۔ حالانکہ تصوف یہ ہے کہ ہر کام میں اللہ ﷻ کی رضا پیش نظر ہو اور مخلوق خدا کے ساتھ رحم کا معاملہ ہو۔ اس بات کا اہتمام کیا جائے کہ اپنی ذات سے کسی کو ادنیٰ تکلیف بھی نہ پہنچے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ خط میں پہلے نام لکھا جائے۔ اس پر امام بخاریؒ نے مستقل باب قائم کیا ہے۔

"إلى هرقل عظيم الروم" یہ خط ہے ہرقل کے نام جو روم کا بڑا ہے، یہ لفظی معنی ہے۔

علماء کرام فرماتے ہیں کہ **"ملک"** کا لفظ اس لئے نہیں استعمال فرمایا، اگر **"ملک"** کا لفظ استعمال فرمالیتے تو اس کے بادشاہ ہونے پر مہرِ تصدیق ثبت ہو جاتی گویا آپ ﷺ نے اسے بادشاہ تسلیم کرلیا، حالانکہ حقیقت میں بادشاہت صرف اللہ ﷻ کی ہے یا جسے اللہ ﷻ بطور نائب کے بادشاہ بنالے، اب جو کافر ہے وہ اللہ ﷻ کی طرف سے بنایا ہوا بادشاہ نہیں ہے اس لئے اس کی ملوکیت قابل تسلیم نہیں، اگر نبی کریم ﷺ **"ملک"** کہہ دیتے تو اس کی ملوکیت پر مہر تصدیق ثبت ہو جاتی، لہٰذا **"ملک"** نہیں فرمایا بلکہ عظیم الروم فرمایا یعنی روم کا سب سے بڑا آدمی۔

دعوت کے بنیادی اصول

یہاں یہ سبق بھی دیدیا کہ ایک طرف **"ملک"** کا لفظ استعمال نہیں کرنا، دوسری طرف اس بات کا خیال

رکھا کہ وہ اپنی توہین محسوس نہ کرے، کیونکہ اگرچہ کافر ہے، لیکن اپنے ملک اور اپنی سلطنت میں بڑا سمجھا جاتا ہے، لوگ اس کی عزت کرتے ہیں ہم بھی ان سے بات کریں تو عزت کے ساتھ کریں۔

"أنزل الناس منازلهم" لوگوں سے ان کے مرتبہ کے مطابق خطاب کرو، دعوت کا بھی یہی اصول ہے کہ جب کسی کو دعوت دی جائے تو یہ نہیں کہ اس کو گالی دینا شروع کردی جائے، اس کے مرتبہ کے خلاف کسی ایسے لفظ سے خطاب کیا جائے، جو اس کے مرتبہ سے فروتر ہو، بلکہ اس کو اس کے مرتبہ کے مطابق عزت دی جائے، تا کہ اسے تالیف قلب ہو۔ یہ دعوت کے اہم اصولوں میں سے ہے۔ اسلامی تہذیب واخلاق کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو اس کے مرتبہ کے مطابق خطاب کیا جائے۔

بوقت ضرورت کافروں کو سلام کرنے کا طریقہ

"سلام علی من اتبع الهدی" یہ جملہ السلام علیکم کے قائم مقام ہے، چونکہ کافر کو سلام کرنے سے منع کیا گیا ہے اس لئے اس کے قائم مقام **"سلام علی من اتبع الهدی"** کہنا چاہئے۔ اس سے تانیس بھی ہو جائے گی اور ساتھ دعوت بھی ہو جائے گی کہ تم دعوت قبول کرلو تمہارے اوپر سلامتی ہوگی۔

کیا کافروں کو سلام کرنا جائز ہے

یہ مستقل مسئلہ ہے کہ کافر کو سلام کرنا جائز ہے یا نہیں، اکثر حضرات کا کہنا ہے کہ جائز نہیں ہے، بعض کہتے ہیں کہ جائز ہے، اور ضرورت کے وقت علامہ شامیؒ نے بھی جائز قرار دیا ہے جہاں کوئی اور صورت نہ ہو۔[۴۷]

اس کی تفصیل ان شاء اللہ **"کتاب الاستئذان"** میں آئے گی۔

"أما بعد فإني أدعوک بدعاية الإسلام" میں تم کو اسلام کی دعوت دیتا ہوں۔

اختلافِ زمانہ سے الفاظ کے مفہوم میں فرق پڑتا ہے

"دِعایه" یہ مصدر ہے۔ پہلے **"دِعایه"** اور **"دِعایه"** میں کوئی فرق نہیں ہوتا تھا، دونوں کے ایک معنی

---

۴۷ فيه حجة لمن منع أن يبتدأ الكافر بالسلام، وهو مذهب الشافعي وأكثر العلماء، وأجازه جماعة مطلقا، وجماعة للاستئلاف أو الحاجة. وقد جاء عنه النهي في الأحاديث الصحيحة وفي (الصحيحين): أن رسول الله ﷺ قال: ((لا تبدأوا اليهود والنصارى بالسلام.....)). الحديث وقال البخاري وغيره: ولا يسلم على المبتدع، ولا على من اقترف ذنبا كبيرا ولم يتب منه، ولا يرد عليهم السلام. واحتج البخاري بحديث كعب بن مالك وفيه: نهى رسول الله ﷺ عن كلامنا. عمدة القاري، ج:۱، ص:۱۵۹، و شرح النووي على صحيح المسلم، ج:۱۲، ص:۱۱۰.

تھے، لیکن زمانوں کے اختلاف سے الفاظ کے مصداق اور مفہوم میں فرق ہوتا رہتا ہے۔

آج کل "**دِعـــایـــہ**" کا لفظ اچھے معنی میں استعمال نہیں ہوتا، اس لئے کسی کو یہ مت کہنا "**ادعوک بدعایۃ**" کیونکہ "**دِعایہ**" کے معنی پروپیگنڈہ کے ہیں، جس کا مقصد ناحق باتوں کو پھیلانا ہوتا ہے۔

دو لفظ ایسے ہیں کہ قدیم زمانوں میں ان کے استعمال میں کوئی برا پہلو نہیں تھا، لیکن آج کل برا پہلو ہے، ایک "**دِعایہ**" جو آج کل پروپیگنڈہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور دوسرا "**اِشاعۃ**" جس کے معنی ہیں شائع کرنا، خبر مشہور کرنا، اس معنی میں کوئی خرابی نہیں ہے، لیکن آج کل اس کے معنی ہیں افواہیں پھیلانا، اور اچھی بات پھیلانے کے لئے نشر کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ آج کل اِشاعۃ کا لفظ مت استعمال کرنا ورنہ کہیں گے افواہیں پھیلا رہے ہو۔

"**أسلم تسلم**" اسلام لے آؤ سلامتی پاؤ گے۔ یہ "**جوامع الکلم**" ہیں اس میں دنیا و آخرت کی سلامتی آگئی اور یہ بھی فرمایا: "**یؤتک اللہ أجرک مرتین**" کہ اگر تم اسلام لے آؤ گے تو اللہ ﷻ تمہیں دو مرتبہ اجر عطا فرمائیں گے۔

دو مرتبہ کا مطلب یہ ہے کہ پچھلی کتاب توراۃ، انجیل وغیرہ پر بھی ایمان لائے اور ساتھ ہی قرآن کریم پر بھی ایمان لائے۔ اور یہ معنی بھی ہوسکتے ہیں کہ جب تم ایمان لاؤ گے تو تمہاری رعایا کے لوگ بھی ایمان لے آئیں گے، کیونکہ "**الناس علی دین ملوکھم**" تو ان کے ایمان لانے کا اجر بھی تمہیں ملے گا۔

"**وإن تولیت**" اور اگر تم اعراض کرو تو، "**فإن علیک إثم الأریسین**" تو اریسیوں کا گناہ تم پر ہوگا۔

"اریسین" سے کیا مراد ہے

اس میں شراح کے مختلف اقوال ہیں: زیادہ مشہور قول یہ ہے کہ اریس کہتے ہیں فلاح یعنی کاشتکار کو۔ اس کی جمع ہے "**اریسیّن**" یعنی تمہاری رعایا میں سے جو بیشتر کاشتکار ہیں ان کے ایمان کے راستہ میں رکاوٹ تم بنو گے، لہٰذا ان کے ایمان نہ لانے کا وبال بھی تم پر ہوگا۔

بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ الف لام عہد خارج کا ہے اور "**اریسیّن**" سے مراد مخصوص کاشتکار ہیں اور مراد یہ ہے کہ وہ کچھ خاص کاشتکار تھے جو اس انتظار میں بیٹھے تھے کہ اگر قیصر ایمان لائے تو ہم بھی لائیں گے وہ نہ لائے تو ہم بھی ایمان نہیں لائیں گے۔

بعض کہتے ہیں کہ "**اریسیّن**"، "**اریسي**" کی جمع ہے اور "**اریسي**" عیسائیوں کا ایک مستقل فرقہ تھا جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اللہ ﷻ کا بیٹا نہیں مانتا تھا، اور اس کے ایمان لانے کا زیادہ امکان تھا بشرطیکہ قیصر ایمان لاتا، لیکن قیصر ایمان نہ لایا تو وہ بھی ایمان نہ لائے۔

بعض نے کہا کہ "اریسیّن" عیسائیوں کا ایک گمراہ فرقہ تھا جس کو قیصر بھی گمراہ سمجھتا تھا، "**فإن علیک اثم الاریسیین**" کا معنی یہ ہوا کہ تم پر ایسا گناہ ہوگا جیسا کہ تم "**اریسیّن**" کے بارے میں عقیدہ رکھتے ہو، تمہارا عقیدہ ہے کہ یہ گمراہ ہیں اور ان کو بہت سخت گناہ ہوگا اگر تم ایمان نہ لائے تو تم کو بھی ایسا ہی گناہ ہوگا ، جیسا کہ تم "**اریسیّن**" کے بارے میں عقیدہ رکھتے ہو، اس معنی کا بھی احتمال ہے۔ لیکن ان میں پہلا معنی زیادہ واضح اور صریح ہے۔[۴۳]

آگے نبی کریم ﷺ نے آیت کریمہ کے ذریعہ تمثل فرمایا: "**و یا أھل الکتاب تعالوا إلی کلمة سواء بیننا و بینکم**" خط میں "واؤ" مابعد کے کلام کو ماقبل سے جوڑنے کے لئے لایا گیا۔ اور یہاں آیت کریمہ کو بطور آیت نہیں بلکہ بطور مفہوم ذکر کیا گیا ہے گویا یہ خط کا ایک حصہ ہے۔

آدابِ دعوت اور ایک بنیادی اصول

"**یا أھل الکتاب تعالوا**" **الآیة** یہاں تبلیغ و دعوت کا انداز دیکھو، پیچھے ایک جملہ گزرا ہے۔ "**فإن تولیت**" اس میں بھی ادب ہے۔ "**فإن کفرت**" بھی کہہ سکتے تھے لیکن کفر کے لفظ سے پرہیز کیا اور تولیت کا لفظ ذکر فرمایا۔ کیونکہ کفر کو وہ بھی برا سمجھتے تھے۔ چنانچہ فتاوی عالمگیریہ میں ہے کہ کسی یہودی یا مجوسی کو "یا کافر" کہا کر خطاب کرنا اگر اس کو ناگوار ہو تو ان الفاظ سے خطاب کرنا ناجائز ہے۔

معلوم ہوا کہ حتی الامکان ایسے الفاظ سے پرہیز کرنا چاہئے جو دوسروں کی دل شکنی کا باعث ہو، چاہے مخاطب کافر ہی کیوں نہ ہو۔ یہاں بھی قرآن کریم نے "**یا أھل الکتاب**" کہہ کر ہمیں سکھایا کہ ان سے اہل کتاب کہہ کر خطاب کرو، ورنہ، او کافرو، کافر کے بچو، کہہ کر بھی خطاب کر سکتے تھے، لیکن "**یا أھل الکتاب**" کہہ کر ایسا لفظ استعمال کیا جو ان کے لئے تالیف قلب کا باعث ہو۔ اور پھر سب سے پہلے ایسی چیز کی دعوت دی جو ان کے نزدیک زیادہ قابل قبول ہو اور ہمارے اور ان کے درمیان زیادہ مشترک ہو۔ "**تعالوا إلی کلمة**" آؤ ایسے کلمہ کی طرف جو ہمارے اور تمہارے درمیان مشترک ہے۔ معلوم ہوا دعوت دینے میں ایسی چیز کو سب سے مقدم رکھنا چاہئے جو مشترک ہو یا مخاطب کے لئے "**أقرب إلی القبول**" ہو۔ پہلے اس پر لے آؤ بعد میں آگے تفصیلات میں جاؤ۔ ایک آدمی کافر ہے تو سب سے پہلے یہ کوشش کرو کہ وہ توحید پر آجائے ابھی اس سے اور باتیں نہ کرو، کہ تمہیں نماز پڑھنی پڑے گی، روزہ رکھنا پڑے گا، حج کرنا پڑے گا وغیرہ، پہلے توحید پر لاؤ۔ جب وہ دل میں جاگزیں ہو جائے تو وہ خود اپنا راستہ بنالے گی، پھر یہ توحید اس کو رسالت کے اقرار کی طرف لے آئے گی۔ ان شاء اللہ۔ اور جب رسالت کا اقرار ہو جائے گا تو پھر ایک ایک کر کے سب ہی تعلیمات ماننے پر آمادہ

---

[۴۳] فیض الباری، ج: ۱، ص: ۴۰ و شرح الکرمانی، ج: ۱، ص: ۶۲.

ہو جائے گا۔ لیکن ایک دم سے اس کو متوحش نہ کرو، اس کو بھگاؤ نہیں۔ **"یسروا ولا تعسروا بشروا ولا تنفروا"۔**

ایک عیسائی سے مکالمہ

ایک عیسائی شخص میرے پاس آیا کہنے لگا کہ مجھے دار العلوم میں داخلہ دو، میں عربی اور اسلامی علوم پڑھوں گا پھر دیکھوں گا کہ کون سچا ہے اور کونسا دین غلط ہے اور قرآن پڑھوں گا پھر دیکھوں گا کہ کیا صحیح ہے اور کیا غلط؟ پھر اس کے بعد فیصلہ کروں گا کہ مسلمان بنوں یا نہ بنوں۔

میں نے کہا: یہ بہت لمبا چوڑا کام ہے اس میں کئی سال لگ جائیں گے، کہنے لگا، کوئی بات نہیں جب تک حق واضح نہ ہو جائے اس کو کیسے قبول کیا جائے۔ میں نے اسے کہا دیکھو ایک چیز ایسی ہے جس کو پڑھنے کی ضرورت نہیں اس کو ویسے ہی مجھ سے سمجھنے کی کوشش کرو اس کے بعد مجھ سے بات کرلو، کہنے لگا، وہ کیا ہے؟ میں نے کہا اللہ تعالیٰ کے ایک ہونے کا عقیدہ، عقیدۂ توحید، اس کے لئے عربی پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ خیر کچھ دیر بات کی اس کے بعد کہنے لگا ٹھیک ہے، یہ بات میں مانتا ہوں۔

میں نے کہا: اگر یہ مانتے ہو تو بسم اللہ ابھی مسلمان ہو جائیے۔ اگر توحید کا اقرار کر لیتے ہو اور رسول اللہ ﷺ کی رسالت مان لیتے ہو تو مسلمان ہو سکتے ہو، باقی جو کچھ پڑھنا ہے کوئی بات کرنی ہے بعد میں کرتے رہنا۔ پھر کہنے لگا کہ میں نماز کیسے پڑھوں گا، تم کہتے ہو ایسے پڑھو، شیعہ کہتے ہیں ایسے پڑھو، فلاں کہتے ہیں ایسے پڑھو، تو جب تک صحیح پتہ نہ ہو، میں کیسے پڑھوں؟

میں نے کہا، تم مسلمانوں کو بھی عیسائیت پر قیاس کرتے ہو، عیسائیوں کے ہاں بنیادی عقائد میں بھی فرق ہوتا ہے جبکہ ہمارے ہاں توحید و رسالت میں کوئی فرق نہیں ہے، سب برابر ہیں۔ جہاں تک نماز کے طریقہ کی بات ہے تم جس طریقے سے بھی شروع کرو گے اللہ جل جلالہ کے ہاں معذور ہو گے، اللہ جل جلالہ سے یہ کہہ سکتے ہو کہ اللہ میاں مجھے تحقیق کرنے میں وقت لگا فوری طور پر لوگوں نے مجھے جو طریقہ سمجھایا اس کے مطابق نماز پڑھنی شروع کردی۔ تقریباً ایک گھنٹہ مغز ماری کے بعد، بات سمجھ میں آ گئی، کہنے لگا ٹھیک ہے۔

میں نے کلمہ پڑھا کر مسلمان کر دیا اور کہا فی الحال تم میری طرح نماز شروع کر دو، اور تم یہ کہہ سکتے ہو کہ میں نے جس کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا تھا میرے پاس اسی کا بتایا ہوا طریقہ تھا اس لئے میں نے اس کو اختیار کرلیا۔ باقی تحقیق کرنا چاہتے ہو تو تحقیق جاری رکھو، پھر اگر یہ طریقہ غلط ثابت ہو جائے تو اللہ میاں سے کہنا کہ مجھے بعد میں پتہ چلا کہ وہ طریقہ غلط تھا، لیکن ابھی اسی طریقہ سے شروع کر دو۔

بالآخر وہ کسی طرح آمادہ ہو گیا اور نماز بھی شروع کر دی بعد میں رات کو روتا ہوا میرے پاس آیا، کہنے لگا کہ جی میں ایک جگہ گیا تھا وہاں مجھے کچھ لوگ کہنے لگے کہ تمہارے بال بہت لمبے ہیں اور سنت کے خلاف ہیں ان کو کٹوا دو۔ تو کہنے لگا کہ کیا دین میں سب سے پہلا کام یہ ہے کہ بال کٹواؤ؟ یہ کرو، وہ کرو، الٹی سیدھی باتیں کرنے لگا، میں نے کہا کچھ بھی نہیں، جو کچھ میں نے تمہیں بتایا ہے وہ کرتے رہنا باقی بعد میں دیکھنا۔

ابھی یہ توحید کا مشکل سے قائل ہوا اور رسالت پر مشکل سے ایمان لایا ہے، بالوں کی بات پہلے شروع کردی، تو پہلا کام یہ کریں کہ وہ آدمی قریب آئے نہ یہ کہ وہ بغاوت کرے۔

دعوت وتبلیغ کے اسلوب وانداز

" قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ، أَنْ لَا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ ، وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُوْنِ اللهِ ، فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُوْلُوا اشْهَدُوْا بِأَنَّا مُسْلِمُوْنَ ۝"

(مسلمانو! یہود ونصاریٰ) کہہ دو کہ: اے اہلِ کتاب! ایک ایسی بات کی طرف آجاؤ جو ہم تم میں مشترک ہو، (اور وہ یہ) کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں، اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں، اور اللہ کو چھوڑ کر ہم ایک دوسرے کو رب نہ بنائیں۔ پھر بھی اگر وہ منہ موڑیں تو کہہ دو: "گواہ رہنا کہ ہم مسلمان ہیں۔"

یہ کتنی شفقت کا پیرایہ اور انداز ہے۔

یہاں یہ صیغہ غائب کا ہے، بظاہر قیصر کے ساتھ مخاطبت کا تقاضہ یہ تھا کہ یوں کہتے **"فان تولیت** یا **"تولیتم"**. **"ونحن نشهد انا مسلمون"** لیکن چونکہ آیت کریمہ جوں کی توں نقل کی گئی اس لئے بعینہٖ اس کے الفاظ برقرار رکھے گئے کہ قرآن نے ہمیں یہ حکم دیا ہے کہ اگر اہل کتاب اعراض کریں تو گواہ رہو کہ ہم مسلمان ہیں، ان کے انکار کرنے کی وجہ سے اپنے مسلمان ہونے میں کوئی فرق نہیں آنا چاہئے۔ یعنی اگر وہ انکار کریں تو ان کے جہنم میں جانے کی ذمہ داری ان پر ہے ہمارا کام یہ ہے کہ ہم یہ کہیں **"فاشهدوا بأنا مسلمون"** یعنی اس کے بعد بھی جبکہ وہ اعراض کر چکے ان پر لعن طعن نہیں کرنا بلکہ اپنے کام سے کام رکھنا ہے:

"يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ ۚ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ۚ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيْعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ". [۷۴]

ترجمہ: اے ایمان والوں تم پر لازم ہے فکر اپنی جان کی، تمہارا کچھ نہیں بگاڑتا جو کوئی گمراہ ہوا، جب کہ تم ہوئے راہ پر، اللہ کے پاس لوٹ کر جانا ہے تم سب کو، پھر وہ جتلا دے گا تم کو جو کچھ تم کرتے تھے۔

---

[۷۴] المائدة: ۱۰۵.

تو اپنے کام سے کام رکھو۔ تمہارا کام ہے اس کو دعوت دو۔ دعوت اس نے قبول نہیں کی تو کہو کہ بھائی ہم تو مسلمان ہیں، پھر موقع دوبارہ ملے تو دعوت دیں پھر موقع آئے پھر دعوت دیں۔ داعی کا کام یہ ہے کہ وہ اپنی دعوت سے تھکتا نہیں کہ دس مرتبہ دعوت دے چکا ہے تو گیارہویں مرتبہ نہیں دے گا بلکہ جب بھی موقع ملے دعوت دے، دوبارہ دے، ہاں اس طرح نہیں کہ وہ عاجز آجائے، سر پر مسلط نہیں ہونا بلکہ جس وقت موقع ملے نئے اسلوب اور نئے انداز سے بات پہنچائی جاتی رہے اور لعن طعن سے پرہیز کیا جائے۔

حدیث مذکورہ پر ایک تاریخی اشکال

"یَا أَھْلَ الْکِتَابِ تَعَالَوْا إِلَی...... اشْھَدُوْا بِأَنَّا مُسْلِمُوْنَ" یہاں تاریخی اعتبار سے ایک اشکال پیدا ہوتا ہے کہ یہ آیت کریمہ سورۃ آل عمران کی ہے اور نصاریٰ سے متعلق ہے، اس کا شان نزول جس پر بیشتر مفسرین متفق ہیں کہ نجران کے عیسائیوں کا وفد آیا تھا جن سے نبی کریم ﷺ کا مکالمہ ہوا تھا اس موقع پر یہ آیات نازل ہوئیں انہیں کا ایک حصہ یہ بھی ہے۔

اب تاریخ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ نجران کا وفد سن ۹ ہجری میں آیا ہے، کیونکہ ان سے جزیہ کا مطالبہ کیا گیا اور جزیہ فتح مکہ کے بعد سن ۹ ہجری میں فرض ہوا۔ اور ہرقل کو خط بھیجنے کا واقعہ صلح حدیبیہ کے بعد کا ہے جو زیادہ سے زیادہ سن چھ ہجری بنتی ہے۔ سن چھ ہجری میں نہ نجران کا وفد آیا تھا اور نہ سورۃ آل عمران کی متعلقہ آیات نازل ہوئیں تھیں جن میں یہ آیت بھی داخل ہے۔ تو یہ کیسے ممکن ہے کہ سن چھ ہجری کے خط میں آنحضرت ﷺ نے وہ آیات کریمہ تحریر فرمادیں جو سن ۹ ہجری میں تین سال بعد نازل ہوئیں۔ اس کی وجہ سے بعض لوگوں نے اس روایت کی صحت پر شک کر دیا کہ یہ روایت ہی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں تاریخی اشکال ہے۔

جوابِ اشکال

اس کا جواب یہ ہے کہ اعتراض اس بنیاد پر ہوتا ہے کہ وفد کی آمد سن ۹ ہجری میں متعین کی گئی اور یہ کہ جزیہ فتح مکہ کے بعد لاگو کیا گیا ہے، عین ممکن ہے کہ نجران کا وفد پہلے آگیا ہو اور یہ مکالمہ وغیرہ پہلے ہو چکا ہو اور جزیہ کے احکام بعد میں آئے ہوں، لہٰذا یہ آیت پہلے نازل ہو چکی ہو۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ سورۃ آل عمران کی جن آیتوں میں نصاریٰ کا ذکر ہے ان میں سے بیشتر نجران کے وفد کی آمد کے موقع پر نازل ہوئی ہیں اور یہ آیت پہلے نازل ہو چکی ہو، تو دونوں احتمال موجود ہیں، ان احتمالات کی موجودگی میں یہ کہنا درست نہیں کہ یہ آیت خط لکھنے کے بعد نازل ہوئی تھی۔

"قال أبو سفیان فلما قال ماقال" جب ہرقل نے وہ بات کہہ دی جو کہی (یہی سب باتیں جو اوپر کہہ دیں۔)

"وفرغ من قراء ة الکتاب" اور کتاب کی قراءت سے فارغ ہو گئے۔

"کثر عندہ ......" یعنی جب خط پڑھ چکا تو اس کے پاس بہت شور وشغب ہو گیا، اس نے رسول کریم ﷺ کی ایک طرح سے تصدیق کردی تھی تو ایک ہنگامہ ہو گیا، جو درباری لوگ بیٹھے تھے انہوں نے آپس میں بات چیت کرنی شروع کردی تھی۔

"فارتفعت الأصوات" آوازیں بلند ہوئیں **"واخرجنا"** جب قیصر نے دیکھا کہ معاملہ گڑبڑ ہو رہا ہے اور یہ لوگ ہمارے باہمی لڑائی جھگڑے کا تماشہ دیکھ رہے ہیں تو ہمیں باہر نکال دیا جب ہمیں باہر نکالا گیا تو میں نے ساتھیوں سے کہا کہ: **"لقد أمِرَ أمْرُ ابن أبی کبشۃ إنہ یخافہ ملک بنی الأصفر"**.

رسول اللہ ﷺ کو "ابن أبی کبشۃ" کہنے کی وجہ

"ابن أبی کبشۃ" کا معاملہ بہت بڑھ گیا **"أَمِرَ أمر"** کا معنی ہے معاملہ بڑھنا۔ **"ابن کبشۃ"** سے مراد نبی کریم ﷺ ہیں۔

"ابن أبی کبشۃ" کیوں کہا؟

لوگوں نے اس کی بہت سی توجیہیں بیان کی ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ "ابو کبشۃ" حضور ﷺ کے رضاعی چچا کی کنیت تھی ان کا نام حارث تھا۔

بعض کا خیال یہ ہے کہ یہ حضور ﷺ کے ننھیالی ناناؤں میں سے کسی کا نام ہے۔

غرض یہ کہ ابوسفیان نے کسی ایسے جد غامض کا نام لیا جو زیادہ مشہور نہیں ہیں اور ان کی طرف منسوب کر کے کہہ دیا کہ ان کا معاملہ بھی اتنا عظیم ہو گیا۔[۷۵]

مقصد یہ تھا کہ آنحضرت ﷺ اصل کے اعتبار سے کوئی مشہور شخصیت نہیں ہیں، لیکن باوجود مشہور نہ ہونے کے ان کا معاملہ اتنا بڑھ گیا ہے کہ ان سے بنوالاصفر کا بادشاہ ڈر رہا ہے۔

بنوالاصفر سے مراد کون لوگ ہیں؟

بنوالاصفر سے رومی لوگ مراد ہیں یعنی رومیوں کا بادشاہ ہرقل اور قیصر بھی ڈر رہا ہے۔

رومیوں کو بنوالاصفر اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ رومیوں کے جد امجد روم ابن عیص کا لقب اصفر تھا، اس وجہ سے کہ انہوں نے ایک حبشیہ سے نکاح کر لیا تھا۔ تو روم کے لوگ سرخ وسفید ہوتے تھے اور حبشہ کے لوگ سیاہ

---

۷۵ فیض الباری، ج: ۱، ص: ۴۲.

ہوتے تھے ان دونوں کے نکاح کے نتیجے میں جو اولاد پیدا ہوئی وہ گندمی رنگ کی تھی، لہٰذا ان کا لقب اصفر پڑ گیا اور ان کی اولاد کو بنوالاصفر کہنے لگے۔[۷۶]

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ کسی بھی وجہ سے یہ خود ہی اصفر تھے۔ بہر حال جو بھی وجہ ہو ان کا لقب اصفر تھا اور ان کی اولاد کو بنوالاصفر کہا جاتا تھا۔ مراد یہ ہے کہ حضرت نبی کریم ﷺ کا معاملہ اتنا بڑھ گیا ہے کہ اہل روم کا بادشاہ ہرقل بھی ان سے ڈر رہا ہے، کیونکہ اس نے کہا ہے کہ یہ باتیں اگر صحیح ہیں تو میرے بیٹھنے کی جگہ تک اس کی سلطنت پہنچ جائے گی۔

"فمازلت موقنا أنه سيظهر حتى ادخل الله على الإسلام" ابوسفیان کہتے ہیں مجھے اس وقت سے یہ یقین ہو گیا کہ آنحضرت ﷺ غالب آئیں گے، یہاں تک کہ اللہ ﷻ نے مجھ پر اسلام کو داخل کر دیا۔ یعنی مجھے اس وقت سے یقین ہو گیا تھا کہ آنحضرت ﷺ بالآخر غالب آئیں گے، بعد میں مجھ پر اللہ ﷻ نے اسلام کی حقانیت منکشف فرمادی اور میں نے اسلام قبول کر لیا۔

چنانچہ یہ فتح مکہ سے کچھ پہلے مسلمان ہو گئے تھے جس کی تفصیل ان شاء اللہ آگے آئے گی۔

"وکان ابن الناطور صاحب ایلیاء"

یہاں سے امام زہری رحمہ اللہ ایک دوسرا واقعہ بیان فرما رہے ہیں جو ہرقل کی حدیث سے ہی متعلق ہے۔

"وکان ابن الناطور" امام زہریؒ نے پیچھے روایت کی تھی عبید اللہ بن عبد اللہ سے پھر وہ ابوسفیان سے اب آگے زہریؒ خود ابن الناطور کا واقعہ بیان کر رہے ہیں، یعنی اول سے یہاں تک وہی سند ہے جو امام زہریؒ تک منقول ہے اور آگے پھر زہریؒ نے جو ہرقل کا واقعہ بیان کیا تھا (جواب تک بیان ہوا ہے) وہ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کے طریق سے ہے اور اب براہ راست ابن الناطور سے بیان کر رہے ہیں، تو یہ تعلیق نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے سمجھا ہے، بلکہ یہ ایک طرح سے تحویل ہے کہ زہریؒ تک ایک سند چلنے کے بعد زہری کا دوسرا مقولہ جو ابن الناطور کے حوالے سے ہے اس کو یہاں پر بیان کیا ہے، لہٰذا یہ تعلیق نہیں ہے کیونکہ اول کی سند وہی ہے جو پیچھے گزری، یعنی امام بخاری رحمہ اللہ کو یہ واقعہ اسی سند سے پہنچا ہے جس سند کے ساتھ پچھلا واقعہ بیان ہوا تھا۔

خلاصۂ کلام

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن الناطور اس شخص کا نام ہے جس کو ہرقل نے بیت المقدس کا گورنر بنایا تھا اور وہ ہرقل کے خاص لوگوں میں سے تھا اور شام کے نصاریٰ پر اس کی حیثیت ایک پادری کی تھی۔ یعنی اس میں تین صفتیں تھیں۔

---

۷۶ عمدة القاری، ج:۱، ص:۱۳۳۔

ایک یہ کہ وہ بیت المقدس کا گورنر تھا۔
دوسری یہ کہ وہ شام کے لوگوں میں پادری کی حیثیت سے معروف تھا۔
اور تیسری یہ کہ وہ ہرقل کا خاص آدمی تھا۔ وہ آگے یہ واقعہ بیان کرتا ہے۔

ابن الناطور سے زہری کی ملاقات

زہری کی ملاقات ابن الناطور سے عبد الملک بن مروان کے زمانے میں دمشق میں ہوئی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ جس وقت ابن الناطور نے امام زہری کو یہ بات بتائی اس وقت وہ مسلمان ہو چکا تھا۔ وہ ابن الناطور کا واقعہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: **"وکان ابن الناطور صاحب ایلیاء"**.

"وکان ابن الناطور صاحب ایلیاء" کی نحوی تحقیق وترکیب

اگر اس کو **"صاحب ایلیاء"** (منصوب) پڑھیں تو **"ابن الناطور۔ کان"** کا اسم ہوگا اور **"صاحب ایلیاء"** وہرقل یہ اس کی خبر ہوگی، اور سقف یہ جملہ مستقلہ ہے اور مبتداء محذوف کی خبر ہے **"ای هو سقف"**.

اور اگر اس کو صاحبُ (مرفوع) پڑھیں تو پھر **"کان ابن الناطور صاحب ایلیاء وهرقل سقف علی نصاری الشام"** یہ سب **"کان"** کے اسم ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوں گے۔ اور خبر آگے آئے گی **"یحدث"** کہ یہ شخص (**ابن الناطور**) جس کی یہ صفات ہیں وہ یہ واقعہ بیان کیا کرتا تھا۔ تو دونوں طرح (منصوب ومرفوع) پڑھ سکتے ہیں۔

یہاں **"صاحب ایلیاء"** وہرقل، مضاف ہے، **"ایلیاء"** معطوف علیہ اور ہرقل معطوف ہے، تو **"ایلیاء"** اصاحب ہونے کا معنی یہ ہے کہ **"ایلیاء"** کا گورنر ہے اور ہرقل کا صاحب ہونے سے مراد یہ ہے کہ ہرقل کا خاص آدمی ہے۔

یعنی **"صاحب"** کا لفظ اگر **"ایلیاء"** کی طرف مضاف ہو تو اس کے معنی گورنر کے ہیں اور اگر ہرقل کی طرف مضاف ہو رہا ہو تو اس کے معنی خاص آدمی ہے۔

شافعیہؒ کا "جمع بین الحقیقة والمجاز" کے جواز پر استدلال

مذکورہ عبارت سے بعض شافعیہ نے اس مسئلے پر استدلال کیا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک **"جمع بین الحقیقة والمجاز"** جائز ہے، یعنی ایک لفظ سے ایک ہی وقت میں حقیقی معنی بھی مراد لئے جائیں اور مجازی معنی بھی مراد لئے جائیں، یہاں اسی طرح ہوا ہے کہ صاحب کی نسبت ہرقل کی طرف ہو رہی ہے تو اس کا معنی ساتھی کے ہیں اور جب نسبت ایلیاء کی طرف ہو رہی ہو تو ایلیاء کا تو ساتھی نہیں ہوتا، کیونکہ ایلیاء جگہ کا نام ہے یعنی بیت

المقدس تو وہاں اس کے مجازی معنی مراد ہیں یعنی امیر اور گورنر، تو یہاں یہ لفظ بیک وقت حقیقی معنی پر بھی دلالت کررہا ہے اور مجازی معنی پر بھی تو یہ **"جمع بین الحقیقة والمجاز"** ہوا۔

شافعیہؒ کے استدلال کا جواب

لیکن حنفیہ کے نزدیک **"جمع بین الحقیقة والمجاز"** درست نہیں ہوتا، اس لئے کہ حنفیہ ایسے موقع پر یہ کہتے ہیں کہ **"جمع بین الحقیقة والمجاز"** تو درست نہیں، لیکن عموم المجاز جائز ہے۔ عموم المجاز کے معنی یہ ہیں کہ کسی لفظ سے ایسے معنی مراد لئے جائیں کہ حقیقت بھی اس کا ایک فرد بن جائے اور مجاز بھی ایک فرد بن جائے۔

صاحب کا اگر اردو میں ترجمہ کیا جائے تو ترجمہ ہے ''والا'' اب ''والا'' یہ ایک عام لفظ ہے، یہ اپنے ساتھی کو بھی کہہ سکتے ہیں اور گورنر کو بھی کہہ سکتے ہیں، تو حنفیہ کہتے ہیں یہ **"جمع بین الحقیقة والمجاز"** نہیں ہے، بلکہ عموم المجاز ہے۔

لفظ سقف کی لغوی تحقیق

سقف، یہ اصل اور صحیح لفظ اسقف ہے، بعض اوقات ہمزہ کو حذف کر کے سقف کہتے ہیں، یہ شہر کے بڑے پادری کو کہا جاتا ہے۔ ہمارے ہاں علماء کی کوئی درجہ بندی نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ شہر کے کسی بہت بڑے عالم کو سب سے بڑا منصب دیدیا جائے اور دوسرے لوگ درجہ کے اعتبار سے اس کے نیچے ہوں، بلکہ جو شخص جتنا علم رکھتا ہوگا اتنا ہی لوگوں میں مقبول ہوگا۔

نصاریٰ کے ہاں علماء کی ترتیب اور درجہ بندی

نصاریٰ کے ہاں باقاعدہ ان کے علماء میں درجہ بندی ہے۔ ان کے علماء یعنی پادری اور مذہبی پیشواؤں میں جو سب سے بڑا ہوتا ہے اس کو پوپ یا پاپا کہتے ہیں۔

پھر اس کے نیچے مختلف درجات ہوتے ہیں، پوپ کو اسقف اعظم بھی کہا جاتا ہے۔ ساری دنیا میں پوپ ایک ہی ہوتا ہے وہ ساری دنیا کے عیسائیوں کا مذہبی پیشوا ہوتا ہے، وہ لوگ اس کو معصوم عن الخطاء سمجھتے ہیں یعنی اس سے غلطی نہیں ہوتی وہ معصوم ہوتا ہے اور وہ جو بھی حکم جاری کرے اس کی تعمیل تمام عیسائیوں پر واجب ہوتی ہے۔

پھر اس کے نیچے مختلف درجات ہوتے ہیں: کوئی اسقف، کوئی بطریق اور کوئی کارڈنل ہوتا ہے۔ یہ مختلف نام ہیں ستر کارڈنل مل کر پوپ کا انتخاب کرتے ہیں۔ ایک عجیب قسم کا سلسلہ ہے جس کو ''ہائی رارکی'' کہتے

ہیں یعنی یہ بہت بڑی درجہ بندی ہے۔ ہر ایک درجے کے کچھ اختیارات مقرر ہیں کہ وہ اس درجہ کا عالم ہے، وہ اس قسم کا کام کرسکتا ہے، اس سے آگے نہیں کرسکتا۔

عیسائیوں کی تاریخ میں یہاں تک بھی ہوا ہے کہ ایک ڈاکو کو پوپ بنادیا گیا جس کا نام ''جان'' ہے۔ جان نام کے مختلف پوپ گزرے ہیں، تیسویں نمبر کا جان ایک بحری ڈاکو (قزاق) تھا، جو سمندر کے اندر جہازوں میں ڈاکہ ڈالا کرتا تھا، اس کو پوپ بنادیا گیا، اور یہ معصوم عن الخطاء ہوگیا، اس کا حکم واجب التعمیل ہوگیا، اس پر ایمان لائے بغیر نجات ممکن نہیں ہے، اگرچہ وہ واقع میں کیسا ہی بدکار و بدذات ہو۔ یہ سلسلہ چلتا رہا ہے اس وجہ سے بعد میں رومن کیتھولک نے جب دیکھا کہ پوپ بڑے اختیارات کے حامل ہوتے ہیں اور انہوں نے بہت بدعنوانیاں پھیلائی ہوئی ہیں، انہوں نے مغفرت نامہ جاری کرنا شروع کردیا، یعنی کوئی آدمی ایک لاکھ روپیہ دے اور مغفرت نامہ لکھوالے کہ اس شخص کی بخشش کردی جائے بلکہ مغفرت کردی گئی، اور وہ مغفرت نامہ جس کے نام لکھا گیا اس کی قبر میں دفن کردیا جاتا تھا، یہ اس کی مغفرت کی گارنٹی ہوتی تھی، یہ مغفرت نامے بڑے قیمتی فروخت ہوا کرتے تھے، پوپ بہت پیسے لے کر یہ مغفرت نامے جاری کیا کرتا تھا تو یہ آمدنی کا بہت بڑا ذریعہ تھا۔ [۷۷]

پادریوں کی بدعنوانیوں کے نتیجے میں وجود میں آنے والا دوسرا فرقہ

اس طرح کی بے شمار بدعنوانیاں پھیلنے کے نتیجے میں ایک دوسرا فرقہ وجود میں آیا جس کا نام پروٹیسٹنٹ ہے۔ پروٹیسٹنٹ کے معنی ہوتے ہیں احتجاج کرنے والا، تو اس نے کئی بار احتجاج کیا، سب سے پہلے مارٹن لوتھر اور جان کالون نے احتجاج کیا کہ یہ پوپ کا نظام خراب ہے، لہٰذا انہوں نے علیحدگی اختیار کرلی اور ایک علیحدہ فرقہ وجود میں آیا جو پوپ کو نہیں مانتے تھے۔

رومن کیتھولک جو اب بھی عیسائیوں میں اکثریت میں ہیں وہ پوپ کے قائل ہیں اور نظام پاپائیت کو مانتے ہیں، تو جو کسی شہر میں اسقف ہوتا ہے، وہ پوپ کا نمائندہ ہوتا ہے، پوپ ساری دنیا میں ایک ہوتا ہے پھر ہر شہر میں اس کا نمائندہ ہوتا ہے جس کو عربی میں اسقف اور انگریزی میں بشپ کہتے ہیں، جیسے مثلاً کراچی شہر ہے اس میں ایک بشپ بنادیا جائے گا وہ اس شہر کی حد تک پوپ کا نمائندہ ہوتا ہے، جیسے بادشاہ مختلف جگہوں پر اپنے لئے گورنر بناتا ہے اس طرح پوپ مختلف جگہوں پر اپنے اسقف یا بشپ نامزد کردیتا ہے، پھر اس کے نیچے آرچ بشپ ہوتا ہے، اس کے نیچے کارڈنل ہوتا ہے، تو اس طرح سے درجہ بندی ہوتی ہے۔ [۷۸]

ابن الناطور شام کے شہر میں اسقف اور نصاریٰ کا سب سے بڑا پادری تھا، وہ واقعہ سنایا کرتا تھا کہ:

---

۷۷ ملاحظہ فرمائیں: ''بائبل سے قرآن تک''، ج:۱، ص:۹۷ و ج:۲، ص:۳۸۰۔

۷۸ ملاحظہ فرمائیں: ''بائبل سے قرآن تک'' ج:۲، ص:۳۷۸۔

"ان هرقل حين قدم ايلياء" کہ ہرقل جب بیت المقدس آیا تو ایک دن صبح کے وقت وہ اس حالت میں اٹھا کہ اس کی طبیعت خراب تھی۔ خبیث النفس، یعنی نفسیاتی طور پر اپنے آپ کو برا محسوس کر رہا ہے جس کو اردو میں "طبیعت خراب تھی" کہتے ہیں، اس کو خبیث النفس سے تعبیر کیا۔

یہاں یہ سمجھ لینا چاہئے کہ حدیث میں یہ لفظ استعمال کرنے کی ممانعت آئی ہے، حدیث میں آیا ہے حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی شخص یہ نہ کہے **"خبثت نفسی"** اپنی طبیعت کی خرابی کو ان الفاظ سے بیان نہ کرے ہاں اگر کہنا ہے تو یہ کہے **"لقست نفسی"** کہ میری طبیعت میں تھکن پیدا ہوگئی ہے یا طبیعت ناساز ہوگئی ہے، لیکن یہ ممانعت مسلمانوں کے لئے ہے، غیر مسلموں کے لئے یہ ممانعت نہیں ہے، اس لئے ہرقل کے لئے یہ لفظ استعمال کیا گیا کہ:

"اصبح یوما خبیث النفس" کہ ایک دن جب وہ صبح اٹھا تو طبیعت خراب تھی۔

"فقال بعض بطارقته" بطارقۃ، بطریق کی جمع ہے، بطریق خاص مشیروں اور مجلس شوریٰ کے ارکان کو کہتے ہیں جن سے ہرقل مشورہ کیا کرتا تھا، تو اس کے بطارقۃ میں سے کسی نے کہا:

"قد استنكرنا هيئتك" ہم نے آپ کی ہیئت کو برا سمجھا ہے، یعنی آپ جس حالت میں دربار میں آئے ہیں کہ آپ کے چہرے سے کچھ غیر معمولی بات عیاں ہو رہی ہے، دیکھنے میں آپ معمول کے مطابق نظر نہیں آرہے ہیں۔ ہم نے آپ کی ہیئت کو اجنبی سمجھا ہے، تو کیا بات ہے، طبیعت کیسی ہے؟

"قال ابن الناطور و كان هرقل حزاء ينظر فى النجوم"

ہرقل کاہن اور علم نجوم سے واقف تھا

ابن الناطور کہتے ہیں کہ طبیعت خراب ہونے کی اصل وجہ یہ تھی کہ ہرقل کاہن تھا **"حزا ــ یحزو ـ حزوًا"** کے معنی ہیں فال نکالنا، مستقبل کی خبروں کو معلوم کرنے کی کوشش کرنا۔

"حــزاء" اس کو کہتے ہیں جو کہانت کرے، جنات وشیاطین وغیرہ سے رابطہ کر کے آگے کی خبر معلوم کرنے کی کوشش کرے۔ شیاطین اوپر جا کر کچھ استراق سمع کر کے لاتے ہیں اور ان کے ساتھ کچھ اپنی طرف سے ملا کر بیان کرتے ہیں جو اس قسم کی کہانت کرے اس کو **"حــزاء"** کہتے ہیں۔ تو ہرقل **"حــزاء"** اور کاہن تھا، **"ينظر فى النجوم"** ستاروں میں بھی غور کرتا تھا، یعنی اس نے ستاروں کا بھی کچھ علم حاصل کیا تھا، اور علم نجوم و ستاروں کے ذریعے بھی کچھ آگے کے حالات معلوم کرنے کی کوشش کرتا رہتا تھا۔

کہانت اور علم نجوم میں فرق

یہاں یہ سمجھ لینا چاہئے کہ علم نجوم کے ذریعے باتیں معلوم کرنا یہ الگ بات ہے اور کہانت کے ذریعے

معلوم کرنا یہ الگ بات ہے۔ کہانت کے ذریعے معلوم کرنے کے لئے ستاروں کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ اپنے ان جنات اور شیاطین کے ذریعے معلوم کرتا ہے جن کو اپنے تابع کر رکھا ہے، ان سے پوچھتا ہے کہ اس معاملے میں معلوم کرنا کہ کیا ہونے والا ہے۔ وہ استراق سمع کر کے کچھ جھوٹ اور سچ ملا کر باتیں بیان کرتے ہیں۔

اور نجوم کا باقاعدہ علم ہے کہ کون سا ستارہ گردش میں ہے اور کون سا برج میں ہے، اور برج میں ہونے کے نتیجے میں دنیا پر اس کے کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں، تو دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔

حدیث کے لفظ کا مطلب یہ ہے کہ ہرقل کے اندر دونوں صورتیں تھیں یعنی وہ کہانت بھی کرتا تھا اور ستاروں میں بھی دیکھ بھال کرتا تھا یا پھر **"حزاء"** کا لفظ مجازاً صرف علم نجوم حاصل کرنے والے کے لئے استعمال کرلیا، اگرچہ اس کے اصل معنی کہانت کرنے کے آتے ہیں، لیکن بعض اوقات مجازاً نجومی کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں، کیونکہ نجومی بھی کاہن جیسے کام کرتا ہے اگرچہ دونوں کے طریقۂ کار میں فرق ہوتا ہے۔ تو عین ممکن ہے یہاں پر **حزاء** نجومی کے معنی میں ہو اور **"کان ینظر فی النجوم"** اس کی صفت کاشفہ ہو۔

جب بطارقہ نے سوال کیا کہ طبیعت ناساز معلوم ہوتی ہے آپ کا چہرہ اترا ہوا ہے تو اس نے جواب میں کہا:

"إنی رأیت اللیلة حین نظرت فی النجوم ملک الختان قد ظهر"۔

آج رات جب میں نے ستاروں میں غور کیا تو میں نے دیکھا کہ ختنہ کرنے والے کی بادشاہت ظاہر ہوگئی ہے، عنقریب ایسے لوگوں کی حکومت غالب آنے والی ہے جو ختنہ کرتے ہیں۔ اس کو **"وملک الختان"** بھی پڑھا گیا ہے۔ **"وملک الختان قد ظهر"** ختنہ کرنے والوں کا بادشاہ یا جو خود ختنہ کرنے والا ہے اس کی سلطنت ظاہر ہوگئی ہے۔

"فمن یختتن من هذه الأمة؟" تو یہ بتاؤ کہ اس امت میں ختنہ کرنے والے کون لوگ ہیں؟ امت سے مراد ہے ہمارے اس دور میں کون سی قوم ختنہ کرتی ہے، کیونکہ ان کے ظاہر ہونے کا وقت قریب آرہا ہے۔

"قالوا" بطارقہ نے کہا۔ **"لیس یختتن الا الیهود"** کہ ختنہ تو صرف یہودی کرتے ہیں۔ عیسائی ختنہ نہیں کرتے۔

ختنہ کا حکم یہود و نصاریٰ دونوں کو ہے

وجہ اس کی یہ ہے کہ ختنہ کا حکم حضرت ابراہیم علیہ السلام کے وقت سے چلا آرہا ہے خود حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بھی ختنہ کیا تھا، ان کی اولاد میں بھی ختنہ رہا، یہاں تک کہ تورات میں ختنہ کا حکم موجود ہے، اس کے مطابق حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بھی اپنے لوگوں کو تورات کے بیشتر احکام کی پیروی کا حکم دیا اس کا تقاضہ یہ تھا کہ وہ لوگ بھی ختنہ کرتے، لیکن بعد میں وہ شخص جس نے عیسائی مذہب کو بگاڑا، اس کا نام پولوس ہے جس کو سینٹ پال کہتے ہیں،

اس نے آکر یہ کہا کہ تورات کے احکام منسوخ ہو گئے ہیں، اب ختنہ کی ضرورت نہیں، اور اس پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعض حواریوں کی تائید بھی نقل کی کہ انہوں نے تائید کی ہے۔

حالانکہ تائید کی حقیقت صرف یہ تھی کہ ختنہ اگر چہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں بھی مشروع تھا اور مشروع ہونے کے معنی ہیں کہ سنت تھا، مسلمان یا مؤمن ہونے کے لئے ضروری نہیں تھا، ایسا تھا کہ بعض لوگ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں داخل ہونا چاہتے تھے، لیکن ان کو ڈر تھا کہ ہمیں اس دین میں داخل ہونے کے لئے ختنہ کرنا پڑے گا تو بڑی مشکل ہو جائے گی۔

بعض حواریوں نے کہا کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ تمہارے ایمان لانے کے لئے شرط ہو، ایمان لے آؤ، ختنہ نہ کرو، ایمان میں کوئی فرق نہیں آئے گا، ہاں یہ ایک سنت ضرور ہے، اس پر عمل کرنا بہتر ہے اور عمل کرنا چاہئے، اس کے نہ کرنے سے کوئی آدمی دین سے خارج نہیں ہوتا۔

بعض حواریوں کی اس بات کو پولوس نے الٹا کر یہ کہہ دیا کہ انہوں نے ختنہ کو منسوخ کر دیا، لہٰذا اب ختنہ کی کوئی ضرورت نہیں، اس کے نتیجے میں عیسائیوں کے ہاں سے ختنہ کا رواج ختم ہو گیا۔ حواری کی جو انجیل برنباس دریافت ہوئی ہے اس میں ختنہ کا حکم موجود ہے۔

بہر صورت عیسائیوں نے ختنہ کو چھوڑ دیا تھا، یہودی کرتے تھے۔ تو ان لوگوں نے کہا اب سوائے یہودیوں کے اور کوئی ختنہ نہیں کرتا۔

"فلا یھمنک شانھم" آپ کو ان کا معاملہ ہرگز غم میں نہ ڈالے۔ یعنی یہودیوں کے بارے میں اتنی فکر کرنے کی ضرورت نہیں، کیونکہ اس کا بڑا آسان حل ہے۔

ہرقل کی طرف سے یہود کے قتل کا حکم

"واکتب إلی مدائن ملک فیقتلوا من فیھم من الیھود" آپ ایسا کریں کہ آپ کی سلطنت میں جتنے بڑے بڑے شہر ہیں ان میں یہ خط لکھ کر بھیجیں کہ وہاں جو بھی یہودی آباد ہیں ان سب کا قصہ پاک کر دیں، اس زمانے میں بادشاہ کی طرف سے کسی کے قتل کا حکم جاری ہونا یہ کوئی مستبعد بات نہیں تھی، بادشاہ سلامت کو اگر کوئی چیز ناپسند ہوگئی تو انہوں نے قتل کا حکم جاری کر دیا، اس واسطے جب بادشاہوں سے خطاب کیا جاتا تھا تو لوگ یہ کہتے تھے، جان کی امان پاؤں تو عرض کروں یعنی اگر منہ سے کوئی ایسا کلمہ نکل گیا جو بادشاہ سلامت کے مزاج نازک پر ناگوار ہو تو عین ممکن ہے کہ قتل کا حکم صادر فرما دیں۔ لہٰذا جان کی امان پہلے لی جاتی پھر کوئی بات کی جاتی تھی، اس لئے قتل کر دینا کوئی مسئلہ نہیں تھا، تو وہ کہہ رہے تھے کہ بہت آسان معاملہ ہے آپ اپنے شہر کے جتنے یہودی ہیں ان کے قتل کا حکم جاری کر دیں۔

"فبیناھم علیٰ امرھم" **بینماھم** کے معنی میں ہے۔ اس دوران کہ وہ لوگ اپنے اس معاملے میں تھے یعنی غور طلب معاملہ تھا کہ یہ حکم جاری کریں یا نہ کریں اور اس کا طریقہ کار کیا ہو۔ یہ سوچ ہی رہے تھے کہ:

"اتی ھرقل برجل ارسل بہ ملک غسان" کہ اتنے میں ہرقل کے پاس ایک ایسے شخص کو لایا گیا جس کو غسان کے بادشاہ نے بھیجا تھا۔ یعنی ابھی ہرقل وہیں ایلیاء میں تھا اور ابھی یہ مسئلہ زیر بحث تھا کہ بھئی یہ ختنہ کرنے والے یہودیوں کو قتل کرنے کا کیا راستہ تلاش کیا جائے اور ان کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے؟ تو اتنے میں غسان کے بادشاہ نے ہرقل کے پاس ایک آدمی بھیجا۔ اسے ہرقل کے پاس لایا گیا۔

ہرقل کے پاس حضور اقدس ﷺ کے ظہور کی اطلاع

"یخبر عن خبر رسول اللہ ﷺ"۔ وہ آدمی رسول کریم ﷺ کی خبریں بتا رہا تھا کہ اہل عرب کے ہاں ایک ایسے صاحب پیدا ہوئے ہیں جو اپنے نبی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور لوگوں کو اسلام کی طرف دعوت دے رہے ہیں، بہت سے لوگ ان کے حامی اور متبع ہو گئے ہیں۔ ملک غسان سے مراد بصریٰ کا حاکم ہے اور اس کا نام حارث ابن ابی شیمر الغسانی تھا، یہ قبیلہ غسان سے تھا اور بصریٰ کا گورنر تھا، اس نے ہرقل کی طرف آدمی بھیجا تھا۔

ہرقل کے پاس آنے والا شخص کون تھا

اس میں کلام ہوا ہے کہ ہرقل کے پاس کس کو بھیجا گیا تھا؟

بعض نے کہا ہے کہ وہ عدی بن حاتم تھے، وہ شروع میں نصرانی تھے اور اس وقت تک اسلام قبول نہیں کیا تھا بعد میں مسلمان ہوئے، یہ ابھی نصرانیت پر ہی تھے کہ انہیں ہرقل کے پاس بھیجا گیا کہ جا کر ہرقل کو بتا دو کہ حضور ﷺ رفتہ رفتہ غالب آ رہے ہیں اور اہل عرب کے ہاں یہ مسئلہ خاصی سنگین صورت اختیار کر گیا ہے، عین ممکن ہے کہ کسی وقت تمہارا دروازہ بھی کھٹکھٹا دیں۔

حضور اقدس ﷺ کے قاصد ہرقل کے دربار میں

دوسرا قول یہ ہے ہرقل کے پاس جن کو بھیجا گیا وہ خود حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ تھے، پیچھے گزرا ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ہرقل کی طرف خط حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کے ذریعے بھیجا تھا، اور حضرت دحیہ رضی اللہ عنہ براہ راست ہرقل کے پاس نہیں جا سکتے تھے اس لئے وہ بصریٰ کے حاکم کے پاس گئے اور اسے خط دیا اور بصریٰ کے گورنر نے پھر وہ خط حضرت دحیہ رضی اللہ عنہ کو دے کر بھیجا کہ آپ اسے خود لے کر ہرقل کے پاس جائیے، تو یہ دونوں احتمال ہیں۔

بہر حال وہ شخص ہرقل کے پاس گیا اور اس نے جا کر ہرقل کو حضور ﷺ کی خبر سنائی کہ اس طریقے سے اہل

عرب میں آپ ﷺ کا دین غالب ہو رہا ہے۔

"فلما استخبره هرقل" جب ہرقل نے ان سے حضور ﷺ کی خبر دریافت کی، **"قال اذهبوا فانظروا أمختتن هو أم لا؟"** تو ہرقل نے کہا یہ جو خط لے کر آئے ہیں اسے لے جا کر دیکھو کہ یہ مختون ہے یا نہیں؟

"فنظروا إليه فحدثوه" انہوں نے اس کی طرف دیکھا اور بتایا کہ ہاں **"انه مختتن"** وہ مختون ہے۔

اگر یہ حضرت دحیہ کلبی ؓ تھے تب تو ان کا ختنہ کرنا ظاہر ہے کہ مسلمان تھے اور اگر عدی بن حاتم تھے جیسا کہ دوسری روایت میں آتا ہے اور وہ اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ ختنہ کرنے والے کیسے ہوئے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اہل عرب کے ہاں ختنہ کا عام رواج تھا، مسلمانوں کے علاوہ غیر مسلم بھی ختنہ کرتے تھے، کیونکہ ابراہیم علیہ السلام کی تقالید جاری تھیں باوجود اپنی بت پرستی کے عام زندگی میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی پیروی کرتے تھے، لہٰذا سارے اہل عرب ختنہ کیا کرتے تھے۔ تو حضرت عدی بن حاتم اگر باوجود غیر مسلم ہونے کے **"مختتن"** ہوں تو اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں۔

"وسأله عن العرب" ہرقل نے ان صاحب سے جو لائے گئے تھے عربوں کے بارے میں سوال کیا کہ عرب ختنہ کرتے ہیں کہ نہیں؟

"فقال: هم يختتنون" انہوں نے کہا کہ وہ ختنہ کرتے ہیں **"فقال هرقل"** اس موقع پر ہرقل نے کہا:

"هذا ملك هذه الأمة قد ظهر" یہ اس امت یعنی عرب لوگوں کی سلطنت ظاہر ہوگئی ہے، اپنے علم نجوم کے ذریعے اس کو پہلے ہی معلوم ہوگیا تھا کہ ختنہ کرنے والے غالب آنے والے ہیں۔

یہودی ختنہ کرتے تھے مگر ان کے بارے میں یہ ذہن میں آگیا تھا کہ شاید سب کے قتل کا حکم دیدیں اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ اس کو یہودیوں کے بارے میں اس بات کا احتمال نہیں تھا کہ یہ اس قابل ہوں گے کہ کبھی غالب آئیں۔ لیکن اہل عرب کے بارے میں جب یہ سنا کہ وہ ختنہ کرتے ہیں اور دوسری طرف یہ کہ نبی کریم ﷺ تشریف لے آئے ہیں اور اپنی دعوت کو پھیلا رہے ہیں اور ان کا دین اہل عرب میں تیزی سے پھیل رہا ہے، تو ان سب چیزوں سے اس نے اندازہ لگایا کہ اس امت کے غالب ہونے کا وقت آگیا ہے۔

"ثم كتب هرقل إلى صاحب له برومية" اپنی طرف سے تو اس کو ظنِ غالب ہوگیا تھا کہ اہل عرب غالب آنے والے ہیں، لیکن اس نے مزید توثیق کے لئے اپنے ساتھی کو رومیہ میں خط لکھا۔

رومیہ سے رومہ مراد ہے جس کو آج کل روم کہتے ہیں، اٹلی اس کا دار الحکومت ہے، یہی (اٹلی) شروع سے روم کا دار الحکومت رہا ہے، اور رومیوں کی حکومت کا سب سے بڑا پایہ تخت وہی تھا جس کو **"رومة الكبرىٰ"** بھی کہتے ہیں۔ بعد میں جب روم کی سلطنت دو حصوں میں منقسم ہوگئی تو دوسری سلطنت کا پایہ تخت قسطنطنیہ قرار پایا

جس کو آج کل استنبول کہتے ہیں۔ لیکن اصل دار الحکومت رومیہ ہی تھا۔

اس لئے ہرقل نے اپنے اندازے کی توثیق کے لئے رومیہ میں اپنے ایک ساتھی کو خط لکھا **"وکان نظیرہ فی العلم"** جس کی طرح ہرقل کو علم نجوم اور علم کہانت حاصل تھا اسی طرح اس کو بھی حاصل تھا، روایات میں آتا ہے اس پادری کا نام "ضغاطر" تھا۔

یہاں اس کی صراحت نہیں ہے کہ ہرقل نے "ضغاطر" کے پاس خط کس کے ذریعے سے بھیجا تھا۔ البتہ اتنا منقول ہے کہ ضغاطر نے ہرقل کے خیال کی تصدیق وتوثیق کردی اور جواب میں کہا تم جو کہہ رہے ہو وہ صحیح ہے اور ختنہ کرنے والے لوگ ہماری سلطنت پر غالب آنے والے ہیں، لیکن اس روایت میں اس موقع پر یہ مذکور نہیں کہ پھر وہ مسلمان ہوا یا نہیں ہوا۔

البتہ کتب حدیث اور کتب سیر میں ایک دوسرا واقعہ آتا ہے کہ اس کے بعد سن ۹ ہجری میں غزوۂ تبوک کے موقعہ پر حضور اقدس ﷺ نے ہرقل کو خط لکھا اور دوبارہ اسلام کی دعوت دی۔ پہلا خط تو صلح حدیبیہ کے بعد والے وقفے میں بھیجا گیا تھا، لیکن بعد میں ہرقل کے بارے میں سنا کہ وہ اپنا لشکر لے کر معان اور اردن تک پہنچ گیا ہے، تو آپ ﷺ نے تیاری کی اور خود تبوک تشریف لے گئے، وہاں لڑائی نہیں ہوئی۔ پھر حضور ﷺ نے ہرقل کے نام ایک دوسرا خط لکھا اور وہ خط بھی حضرت دحیہ کلبی ﷺ کے ذریعے بھیجا۔

اس موقع پر یہ منقول ہے کہ ہرقل نے پھر ایک خط رومیہ کے پادری کی طرف لکھا اور اس میں یہ صراحت ہے کہ وہ خط حضرت دحیہ کلبی ﷺ کو ہی دے کر بھیجا یعنی یہ کہا کہ آپ رسول کریم ﷺ کا جو مکتوب میرے پاس لائے ہیں وہ رومیہ کے پادری کے پاس لے جائیے، لیکن اس روایت میں یہ صراحت نہیں ہے کہ رومیہ کا وہ پادری ضغاطر ہی تھا یا کوئی اور تھا۔

اس پادری نے تمام حالات کا جائزہ لے کر یہ فیصلہ کیا کہ رسول کریم ﷺ کی دعوت صحیح ہے اور آپ واقعی نبی آخر الزماں اور نبی برحق ہیں۔ یہ کہہ کر اس نے اسلام قبول کرلیا اور نہ صرف اسلام قبول کیا بلکہ یہ کہا کہ آپ میری طرف سے نبی آخر الزمان ﷺ کو یہ پیغام دیں کہ میں ان کی رسالت کو تسلیم کرتا ہوں اور کلمہ بھی پڑھ لیا اور صرف اتنا ہی نہیں کیا بلکہ باہر آکر اعلان کیا کہ دیکھو، لوگو! اب تک تو میں اس دین پر تھا، لیکن اب میں حضور نبی کریم ﷺ کی رسالت کو تسلیم کرتے ہوئے دین اسلام میں داخل ہوتا ہوں۔

جب روم کے سب سے بڑے پادری نے یہ کام کیا تو جتنے لوگ تھے سب اس کے پیچھے پڑ گئے اور ان کو تکلیف پہنچانی شروع کردی یہاں تک کہ انہیں شہید کردیا۔ وہ اسی وجہ سے شہید ہوئے۔

حضرت دحیہ کلبی ﷺ یہ سارا واقعہ اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے تھے، ان کا ایمان لانا بھی، اس کے بعد اظہار اسلام بھی، پھر لوگوں کا ان پر پل پڑنا اور قتل کردینا، یہ سب واقعات اپنی آنکھوں سے دیکھنے کے بعد وہ

ہرقل کے پاس واپس آئے اور ہرقل کو سارا واقعہ سنایا کہ میں خط لے کر گیا تھا اس کے نتیجے میں وہ مسلمان بھی ہوگئے تھے، آخر قوم کے لوگوں نے ان کو قتل کر دیا۔[۷۹]

ہرقل حقانیت کے باوجود درباریوں کے خوف سے اسلام نہیں لایا

ہرقل نے اس کے جواب میں کہا کہ دیکھو یہی بات ہے جس کی وجہ سے میں ڈرتا ہوں کہ اگر میں (جناب رسول اللہ ﷺ کی دعوت کو قبول کر کے) اسلام لے آؤں تو مجھے اندیشہ ہے کہ میرا انجام بھی ویسا ہی ہوگا جیسا ضغاطر کا ہوا، لوگ مجھے بھی مار ڈالیں گے۔

اس موقع پر یہ صراحت موجود ہے کہ پادری کے پاس حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ پیغام لے کر گئے تھے اور جس پادری کے پاس لے کر گئے تھے وہ مسلمان ہوگیا اور بعد میں شہید ہوگیا۔ یہ واقعہ جو ہم ابھی ذکر کر رہے ہیں یہ تبوک کا نہیں بلکہ اس وقت کا ہے جب حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ پہلی بار خط لے کر گئے تھے۔ تو ہوسکتا ہے کہ اس وقت بھی رومیہ حضرت دحیہ رضی اللہ عنہ کو خط دیکر بھیجا گیا ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کسی اور کے ذریعہ بھیجا ہو، بہرحال یہ ضغاطر کے پاس گئے اور ساری باتیں بتائیں۔

تو کہتے ہیں **"ثم کتب هرقل الی صاحب له برومية"** ہرقل نے اپنے ساتھی کی طرف خط لکھا جو رومیہ میں تھا **"وکان نظیره فی العلم"** اور وہ علم میں اس کی نظیر تھا یعنی ہرقل جیسا تھا۔

"وسار هرقل إلی حمص" اور ہرقل حمص کی طرف چل پڑا، اب تک ایلیا یعنی بیت المقدس میں مقیم تھا، تو ایک طرف اپنا آدمی رومیہ کے پادری کی طرف بھیجا اور دوسری طرف خود ایلیاء سے حمص کی طرف روانہ ہوگیا۔

حمص اس زمانہ میں شام کا دمشق سے بھی بڑا شہر تھا۔ اس وقت شام کا دارالحکومت حمص تھا، بعد میں دارالحکومت دمشق ہوا۔

"فلم یرم حمص" پھر اس نے حمص کو نہیں چھوڑا **"لم یرم"** یہ **"رَامَ - یَرِیْمُ"** سے ہے، اس کے معنی ہیں چھوڑنا یا کسی جگہ سے زائل ہوجانا اور بعض نے کہا کہ یہ لفظ **"یرم"** ہے، **"فلم یرم حمص"** اس کے بھی یہی معنی ہیں اصل معنی تو کھینچنے کے ہیں، لیکن مراد چھوڑنا ہے۔ یعنی ابھی حمص چھوڑا نہیں تھا، حمص میں ہی مقیم تھا **"حتی اتاه کتاب من صاحبه"** یہاں تک کہ ہرقل کے پاس اس کے ساتھی کا خط آگیا، وہی ساتھی ضغاطر جس کی طرف اس نے خط لکھا تھا اس کا جواب حمص میں آگیا **"یوافق رأی هرقل علی خروج النبی ﷺ وأنه نبی"**۔

اس نے جواب، ہرقل کی رائے کے موافق دیا اور یہ کہا کہ تمہارا خیال درست ہے کہ رسول کریم ﷺ نکل

---

[۷۹] کذا ذکره العینی فی العمدة، ج: ۱، ص: ۱۵۶۔

آئے ہیں اور وہ نبی ہیں، ایک طرف تو ہرقل کو علامات وقرائن سے حضور اکرم ﷺ کی صداقت کا رفتہ رفتہ یقین ہو رہا تھا دوسری طرف اس کی بات کی تائید وتصدیق رومیہ کے بڑے پادری نے بھی کردی۔ اس نے سوچا کہ وقت آ گیا ہے کہ اب کوئی فیصلہ کیا جائے، اس غرض سے اس نے بڑے بڑے سردار جمع کئے۔ یعنی ہونا یہ چاہئے تھا کہ جب یقین ہوگیا تو مسلمان ہوجائے، لیکن اس کو یہ خطرہ تھا کہ اگر میں مسلمان ہوگیا تو میرا حشر بھی وہی ہوگا جو ضغاطر کا ہوا ہے اس لئے اس نے سوچا کہ میں پتھر پھینک کر دیکھوں کہ کیا نتیجہ نکلتا ہے۔

"فاذن هرقل لعظماء الروم في دسكرة له لحمص": پھر ہرقل نے روم کے بڑے بڑے سرداروں کو اجازت دی کہ وہ اس کے پاس اس کے محل میں آئیں۔

"دسكرة" ایسے محل کو کہتے ہیں کہ بیچ میں تو محل واقع ہو اور چاروں طرف گھریا کمرے بنے ہوئے ہوں، اردو میں اس کا اور کوئی صحیح ترجمہ کرنا مشکل ہے۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اپنے محل میں جمع کیا۔

"ثم أمر بأبوابها فغلقت ثم اطلع" پھر سارے دروازے بند کرادیئے، یعنی خود تو بیچ والے قصر میں تھا، چاروں طرف مکانات تھے، پہلے اندر آنے والے دروازے کھول دیئے تاکہ وہ لوگ اندر آجائیں اور جب وہ جمع ہوگئے تو سب دروازے بند کردیئے تاکہ باہر جانے کا راستہ نہ ہو، اور بعض روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود قصر کے بالاخانے میں کھڑا ہوگیا۔ یعنی نیچے سب لوگ جمع ہیں اور اوپر بالاخانے میں کھڑا ہوکر تقریر کررہا ہے۔ مقصد یہ تھا کہ لوگ ایک دم سے مشتعل ہوکر اس پر حملہ آور نہ ہوسکیں۔

"ثم اطلع فقال" پھر اس نے جھانکا یا وہ لوگوں کے سامنے آیا اور یہ کہا:

"يا معشر الروم هل لكم في الفلاح والرشد"

اے روم کے لوگو! کیا تمہیں فلاح اور ہدایت میں کوئی رغبت ہے یعنی تمہارے اندر یہ حوصلہ ہے کہ تم ایسا راستہ اختیار کرو جو فلاح اور ہدایت کا ہے؟

"وان يثبت ملككم": اور تمہاری سلطنت پائیدار رہے کہ اس کے چھن جانے کا کوئی خطرہ نہ ہو، تو گویا میں تم سے یہ پوچھ رہا ہوں کہ کیا تمہیں یہ رغبت ہے کہ تمہیں دنیا اور آخرت میں فلاح اور ہدایت حاصل ہو اور تمہاری سلطنت بھی پایہ دار طریقے سے باقی رہے، اس کے زائل ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔؟

اگر یہ چاہتے ہو تو **"فتبايعوا لهذا النبي"** تو اس نبی یعنی نبی کریم ﷺ کے ہاتھ پر بیعت کرلو۔

"فحاصوا حيصة حمر الوحش إلى الابواب": تو وہ دروازوں کی طرف ایسے بھاگے جیسے حمار وحشی بھاگتے ہیں کہ یہ سننے کی بات نہیں ہے اور وحشی گدھوں کی طرح بھاگنا شروع کردیا **"فوجدوها قد غلقت"** تو دیکھا کہ سارے دروازے بند ہیں۔

"فلما رأى هرقل نفرتهم" جب ہرقل نے دیکھا کہ میں نے ذرا سی بات کی تھی اس پر انہوں نے

اس طرح بھاگنا شروع کر دیا اور اتنی نفرت کا اظہار کیا کہ مجھ سے ملے بغیر وہاں سے بھاگ کھڑے ہوئے۔

لفظ ’’أیس‘‘ کی لغوی تحقیق

’’وأیس من الایمان‘‘

اوران کے ایمان سے مایوس ہوگیا کہ یہ ایمان لانے والے نہیں ہیں، **’’ایس‘‘** یہ مقلوب ہے اصل میں **’’یئس‘‘** تھا، **’’یئس - ییئس - یئسا‘‘** اس کا مادہ یأس تھا، لیکن اہل عرب اس کو مقلوباً **’’ایس‘‘** ہمزہ کو مقدم کر کے استعمال کرتے ہیں۔

’’قال ردوھم علی‘‘ لوگوں سے کہا کہ ان کو واپس بلاؤ! **’’وقال إنی قلت مقالتی آنفا‘‘** بلا کر کہا کہ میں نے ابھی جو بات آپ سے کہی تھی وہ اس لئے کہی تھی کہ **’’اختبر بھا شدتکم علی دینکم‘‘** تاکہ تمہارا امتحان لوں کہ تم اپنے دین پر کتنے مضبوط ہو۔

یعنی میرا مقصد یہ نہیں تھا کہ تم واقعی حضور ﷺ کے ہاتھ پر بیعت کرلو بلکہ محض امتحان لینا چاہتا تھا: **’’فقد رأیت‘‘** تو میں نے تمہاری طاقت دیکھ لی ہے کہ تم ثابت قدم ہو اور اپنے دین کے خلاف ایک ذرا سی بات بھی نہیں سن سکتے، تم بڑے عمدہ لوگ ہو۔

’’فسجدوا لہ و رضوا عنہ‘‘: اس کے نتیجے میں ان سب نے اس کو سجدہ کیا اور اس سے راضی ہوگئے۔ **’’فکان ذالک آخر شان ھرقل‘‘**۔

یہ ہرقل کے معاملے کی آخری بات تھی، یعنی دعوتِ اسلام کے سلسلے میں یہ آخری بات تھی اور آخری واقعہ تھا۔

کیا ہرقل مسلمان ہوا؟

اس میں کلام ہوا ہے کہ ہرقل مسلمان ہوا یا نہیں؟

پیچھے حدیث سے یہ بات تو واضح ہے کہ اس کے دل میں رسول کریم ﷺ کی صداقت بیٹھ چکی تھی اور وہ اپنے دل سے رسول کریم ﷺ کو اللہ ﷻ کا سچا رسول سمجھتا تھا۔

اسی وجہ سے بعض حضرات نے یہ کہہ دیا کہ چونکہ تصدیق بالقلب حاصل ہوگئی ہے اس واسطے وہ مسلمان ہے۔ استیعاب میں حافظ ابن عبدالبرؒ نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ ہرقل مسلمان ہے اور اگر کوئی معارض بات نہ ہوتی تو یہ استنباط فی الجملہ صحیح ہوسکتا تھا۔ اس واسطے کہ تصدیق بالقلب تو حاصل ہوگئی صرف اقرار باللسان باقی ہے اور اقرار باللسان کے بارے میں یہ کہا جاسکتا تھا کہ اس نے کسی مرحلہ میں خاموشی سے خفیۃً کرلیا ہو، تو اقرار

باللسان اگر خفیۃً ہو جائے تب بھی آدمی مسلمان ہو جاتا ہے۔[۸۰]

ہرقل مسلمان نہیں ہوا

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہرقل کے ایمان کے بارے میں متعدد احادیث ایسی ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ وہ مسلمان نہیں ہوا، اول تو اسی ہرقل نے تبوک کے موقع پر مسلمانوں کے خلاف بہت بڑا لشکر تیار کیا اور اسے خود لے کر معان (یہ اردن کا شہر ہے اور جزیرۂ عرب کی سرحد کے پاس واقع ہے) تک پہنچ گیا، اسی بنا پر نبی کریم ﷺ کو تبوک تشریف لے جانا پڑا۔

دوسرا یہ کہ تبوک کے بعد موتہ کے مقام پر اس نے لشکر کشی کی اور پھر مسلمانوں کے خلاف لڑائی ہوئی، اس میں بڑے بڑے صحابہ کرام ؓ شہید ہوئے، غزوۂ موتہ کی تفصیل ان شاء اللہ آگے آئے گی۔ تو اگر ہرقل مسلمان ہو گیا ہوتا تو غزوہ تبوک اور موتہ میں اس طرح مسلمانوں کے مقابلے میں نہ آتا۔

ایک صریح روایت مسند احمد اور صحیح ابن حبان میں آئی ہے کہ جب آنحضرت ﷺ تبوک میں مقیم تھے تو آپ ﷺ نے دحیہ کلبی ؓ کے ذریعہ ہرقل کو خط لکھا تھا، اس کے جواب میں ہرقل نے یہ لکھا کہ **"إنی مسلم"** کہ میں اسلام لے آیا ہوں، آنحضرت ﷺ کے پاس جب وہ خط پہنچا تو آپ نے فرمایا:

"کذب عدو اللہ لیس بمسلم وھو علی النصرانیۃ"

اس نے جھوٹ بولا، وہ ابھی تک اپنے نصرانی مذہب پر قائم ہے، تو آنحضرت ﷺ نے صراحۃً اس کے دعوئ اسلام کی تکذیب فرمادی اور یہ بھی فرمادیا کہ وہ ابھی تک اپنے مذہب نصرانیت پر قائم ہے۔

اس حدیث سے یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ ان باتوں کی وجہ سے (جو اس نے حضور ﷺ کی تصدیق میں کہی ہیں) ہرقل کو مسلمان کہنا درست نہیں، لہٰذا ان دلائل اور شواہد کی بنیاد پر جمہور علماء نے اسی کو اختیار کیا ہے کہ وہ حالت کفر پر مرا ہے اور صاحب استیعاب کے قول کی تأویل کی ہے کہ "آمن بہ" کا مطلب ہے **"أظهر التصديق لكنه لم يستمر عليه وآثر الفانية على الباقية"** اور صحیح بات یہی ہے۔[۸۱]

اس حدیث میں آخری جملہ ہے **"فکان ذلک آخر شان ھرقل"** یہ ہرقل کا آخری معاملہ تھا۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس کے بعد وہ مرگیا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حضور ﷺ کے خط کے سلسلے میں ہرقل کو جو واقعات پیش آئے ان کا آخری انجام یہاں تک پہنچا۔

---

۸۰ وھو الذی بعثه رسول اللہ ﷺ إلی قیصر رسولا فی الھدنة وذلک فی سنة ست من الھجرة فآمن به قیصر وأبت بطارقته أن تؤمن، الإستیعاب، رقم: ۷۰۱، ج:۲، ص: ۴۶۱، وعمدة القاری، ج: ۱، ص: ۱۵۶۔

۸۱ صحیح ابن حبان، ذکر الإباحة للإمام قبول الھدایا من المشرکین اذا طمع فی اسلامھم، رقم: ۴۵۰۴، ج: ۱۰، ص: ۳۵۷، وفتح الباری، ج: ۱، ص: ۳۷، وعمدة القاری، ج: ۱، ص: ۱۵۶۔

اور اسی سے اس بات کی تائید ہوتی ہے جو امام بخاری رحمہ اللہ کے صنیع کے سلسلے میں میں نے عرض کی تھی کہ اکثر و بیشتر جب یہ کوئی کتاب ختم کرتے ہیں تو آخر میں کوئی ایسی حدیث لاتے ہیں جو خاتمہ پر دلالت کرتی ہے۔ یہاں پر بھی **"کتاب بدء الوحی"** والا حصہ ختم ہو رہا تھا تو اس کو ختم کیا **"فکان ذلک آخر شان هرقل"** پر کہ یہ ہرقل کی آخری بات تھی۔

سند حدیث پر علامہ کرمانیؒ اور حافظ ابن حجرؒ کا اختلاف

آگے فرماتے ہیں: **"رواه صالح بن کیسان ویونس ومعمر عن الزهری"**

ساری حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ حدیث جس طرح پیچھے گزری ہے وہاں زہریؒ سے روایت کرنے والے شعیب ابن ابی حمزہ ہیں، تو جس طرح زہری سے شعیب ابن ابی حمزہ نے روایت کیا ہے اسی طرح زہری سے صالح بن کیسان اور یونس اور معمر نے بھی روایت کیا ہے، گویا شعیب ابن ابی حمزہ کے تین متابع ذکر فرمائے، ایک صالح بن کیسان، دوسرے یونس اور تیسرے معمر۔

علامہ کرمانی رحمہ اللہ جو شارح بخاری ہیں انہوں نے اس جملہ کی شرح کرتے ہوئے فرمایا کہ امام بخاریؒ جو کہہ رہے ہیں کہ صالح بن کیسان اور یونس اور معمر نے بھی اس کو زہریؒ سے روایت کیا ہے، اس میں دونوں احتمال ہیں، ہوسکتا ہے کہ یہ روایتیں بھی امام بخاری رحمہ اللہ کو اسی ابوالیمان کی سند سے پہنچی ہوں جس سند سے شعیب کی روایت پہنچتی ہے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کو یہ حدیث کسی دوسری سند سے پہنچی ہو۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ محض عقلی احتمال نکالنا یہ علمِ حدیث کی شان نہیں ہے، یہ کوئی منطق تو ہے نہیں، یہ نقل ہے۔ تو حقیقت میں یہ بات نہیں کہ صالح بن کیسان، یونس ومعمر کی روایت میں بھی امام بخاریؒ نے اسی ابوالیمان کے طریق سے روایت کیا ہو، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے یہ دوسرے طریق سے روایت کیا ہے، چنانچہ خود آگے آئے گا۔

یہ تینوں روایتیں امام بخاری رحمہ اللہ نے ذکر کی ہیں، کوئی **"کتاب التفسیر"** میں، کوئی کہیں، کوئی کہیں، لیکن ان سب میں طرق الگ ہیں، ابوالیمان والا طریقہ نہیں ہے۔[۸۲]

علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے آگے یہ بھی ذکر کیا کہ صالح بن کیسان اور یونس ومعمر، یہ زہری سے روایت کرتے ہیں اور عین ممکن ہے کہ آگے زہری عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ سے روایت کرتے ہوں اور وہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے جیسا کہ اوپر منقول ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ صالح بن کیسان یونس ومعمر جس کو روایت کر رہے ہیں اس کو زہری عبیداللہ بن عتبہ کے علاوہ کسی اور سے روایت کرتے ہیں۔ یہ دونوں احتمال ہیں۔

---

۸۲ ملاحظہ فرمائیں طرق حدیث: أنظر: ۲۶۸۱، ۲۸۰۴، ۲۹۴۱، ۲۹۷۸، ۳۱۷۴، ۴۵۵۳، ۵۹۸۰، ۶۲۶۰، ۷۱۹۶، ۷۵۴۱.

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ انہوں نے پھر گڑبڑ کی، اس لئے کہ یہاں حقیقت یہ ہے کہ جو بھی آدمی صناعت حدیث سے باخبر ہو وہ یہ بات نہیں کرسکتا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ صالح بن کیسان، یونس و معمر تینوں اس کو زہریؒ سے روایت کررہے ہیں اور پھر وہ اسی سند سے روایت کررہے ہیں جس سند سے اوپر والی روایت آئی ہے۔ یعنی امام زہریؒ اس کو روایت کریں گے عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ سے اور وہ عبد اللہ بن عباسؓ سے، کسی اور سے نہیں کریں گے، کیونکہ اگر کسی اور سے روایت کریں گے تو یہ حدیث مضطرب ہو جائے گی۔

اس طرح کہ زہری کے ایک شاگرد شعیب ابن ابی حمزہ تو یہ کہہ رہے ہیں کہ زہری کے استاذ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ ہیں اور یہ تین یہ کہیں کہ ان کے استاذ کوئی اور ہیں تو یہ اضطراب فی الاسناد ہے، سند میں اضطراب ہو جائے گا اور اضطراب موجب ضعف ہوتا ہے اور امام بخاریؒ ضعیف حدیث کو نہیں لاتے۔ اس لئے یہ بات صحیح نہیں، حقیقت یہی ہے کہ یہ تینوں اس روایت کو اور واقعہ کو زہری سے روایت کریں گے اسی طرح جس طرح کہ ابوالیمان کی روایت کو روایت کیا۔

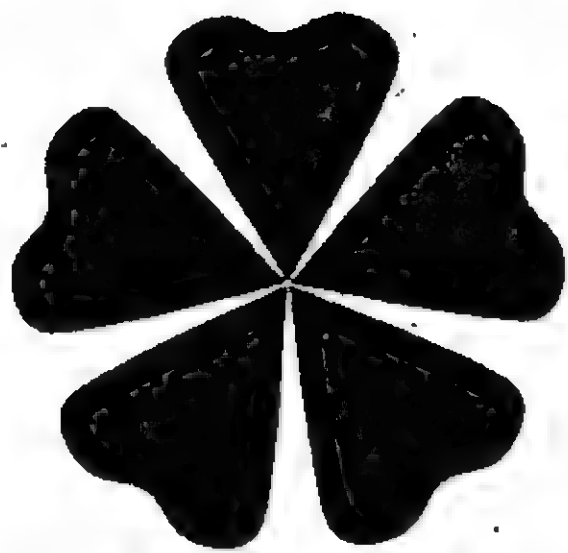
خلاصہ یہ نکلا کہ ان تینوں (صالح، یونس ومعمر) کی روایتوں میں پہلی سند تو مختلف ہے لیکن صالح بن کیسان، یونس ومعمر کی اوپر کی سند وہی ہے جو پہلی حدیث میں گزر گئی ہے۔[۸۳]

---

۸۳ تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: فتح الباری، ج:۱، ص:۴۴.

٢- كتاب

الإيمان

رقم الحديث : ٨ - ٥٨

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

۲۔ کتاب الإیمان

وحی کے متعلق احادیث نقل کرنے کے بعد امام محمد بن اسماعیل بخاری رحمہ اللہ نے کتاب الایمان قائم فرمایا ہے کہ وحی کے ذریعہ انسان کے ذمہ جو چیز سب سے پہلے فرض ہوئی وہ ایمان ہے۔ اسی لئے کتاب الایمان کو دوسری کتابوں پر مقدم رکھا۔

ایمان کی حقیقت بڑی آسان ہے

ویسے تو ایمان بڑی آسان حقیقت ہے کہ کلمہ پڑھو، اس کی تصدیق کرو تو مسلمان ہوگیا اور یہ ایک ان پڑھ اور دیہاتی کے لئے بھی اتنی ہی واضح ہے جتنی ایک بڑے فلسفی اور بڑے علامہ کے لئے ہے۔ اصلاً ایمان کوئی اتنی پیچیدہ چیز نہیں بلکہ سادہ اور آسان چیز ہے، لیکن سادہ اور آسان چیز کو منطق کی جکڑ بندیوں میں جکڑا جائے تو خود بخود پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے۔

گلاب کی خوشبو ہے، اس کا سادہ طریقہ یہ ہے کہ ہاتھ میں لو، اس کو سونگھ لو اور لطف اٹھاؤ، لیکن اگر کوئی منطقی اس کے پیچھے پڑ جائے کہ گلاب کی خوشبو کی جامع مانع حد تام کروں تو پھنس جائے گا۔ کوئی جامع مانع تعریف کرے گا، دوسرا اس پر نقض وارد کرے گا، یہ جواب دے گا۔ اسی چوں و چرا میں ساری خوشبو ضائع ہو جائے گی۔

یہی معاملہ ایمان کا بھی ہے کہ سادہ سی حقیقت ہے جو رسول کریم ﷺ ساری عمر بیان فرماتے رہے:

"یا أیها الناس قولوا لا إله إلا الله تفلحوا".

ایمان کی حقیقت کو منطقی قیود سے مشکل بنا دیا

یہ سادہ سی حقیقت ہے کہ "لا إلـه إلا الـلّٰـه" کہو فلاح پا جاؤ گے۔ اور قرآن نے بھی اتنی آسانی سے

بیان فرمادی لیکن جب اس کو منطقی تعریف کی جکڑ بندیوں میں جکڑنے کی کوشش کی گئی تو بہت مسئلہ بن گیا کہ منطقی تعریف کے تحت کیا شرط، کیا قید عائد کی جائے یہ ایک طومار بن گیا، ایمان کیا چیز ہے؟ اسلام اور ایمان میں کیا فرق ہے؟ اور ایمان بسیط ہے یا مرکب؟ زیادتی ونقصان کو قبول کرتا ہے یا نہیں؟ اور وہ تقلیداً ہوتا ہے یا اجتہاداً ہوتا ہے تو یہ سارے مسائل ایک انبار کی شکل میں سامنے آ گئے۔

ایک زمانہ تھا کہ ایمان سے متعلق ان معرکۃ الآراء مسائل سے کسی کو بھی مفر نہیں تھا، یہ اتنے بڑے مسائل تھے کہ ان کی وجہ سے مختلف فرقے جہمیہ، کرامیہ اور مرجئہ وغیرہ پیدا ہو گئے۔ اس واسطے ہر جگہ ان مسائل سے واسطہ پیش آنے لگا۔ اس لئے سارے حضرات شراح حدیث نے بھی ان سے تعرض کیا اور ان کی تفصیلات بیان کیں۔

اب اللہ کا شکر ہے کہ نہ مرجئہ، معتزلہ، جہمیہ اور نہ کرامیہ رہے، اس واسطے اب وہ بحثیں اللہ کے فضل وکرم سے اس درجہ کی باقی نہیں رہیں، ایمان اپنی سادگی کی طرف لوٹ آیا۔ یہ اللہ تعالیٰ کی نعمت ہے اور اس کا کرم ہے، اس کا شکر ادا کرنا چاہئے، نہ یہ کہ ان گڑے مُردوں کو دوبارہ اکھاڑا جائے، اور نہ اس پر از سر نو لمبی چوڑی بحثیں کھڑی کی جائیں، ہاں البتہ تاریخ میں جو چیزیں گزری ہیں اور ان کی وجہ سے گمراہیاں پیدا ہوئی تھیں، ان کے حوالے کتابوں میں آتے ہیں، اس واسطے ان کا مختصر تعارف کر لینا مناسب ہے، یہ جان لینا چاہئے کہ کون کیا کہتا تھا، لیکن یہ اختصار کے ساتھ ہو۔ خود اس کو اپنے لئے موضوع بحث بنانے کی حاجت نہیں۔

ایمان کی تعریف سمجھنے کی ضرورت

ایمان کی تعریف ایک ایسی چیز ہے جس کی ہر آن ضرورت رہتی ہے، کیونکہ مرجئہ وکرامیہ وغیرہ فرقے تو ختم ہو گئے لیکن نئے نئے فرقے وجود میں آ رہے ہیں تو کس کے بارے میں کہا جائے کہ دائرہ اسلام میں داخل ہے اور کون خارج ہے؟ اس لئے ایمان کی تعریف کو اچھی طرح سمجھنے کی ضرورت ہے۔ یہ ایسا کام ہے جس کی اہمیت اور افادیت ہر آن باقی ہے۔

لہٰذا ''کتاب الایمان'' میں امام بخاری رحمہ اللہ نے جو لمبا چوڑا ترجمۃ الباب قائم کیا ہے اور اس کے بعد جو احادیث ذکر کی ہیں ان کی تشریح سے پہلے ایمان سے متعلق کچھ ضروری مباحث آپ حضرات کی خدمت میں عرض کئے دیتا ہوں اور کوشش یہی کروں گا کہ اختصار کے ساتھ ہو، تاکہ ہم اور آپ بلا وجہ گڑے مردے کو اکھیڑنے کی مشکل میں نہ پڑیں۔ جن مسائل کی اتنی حاجت نہیں ان کا تھوڑا تعارف ہو جائے اور باقی مسائل میں تھوڑی سی تفصیلی بحث ہو جائے، اس کے بعد ان شاء اللہ کتاب پڑھنا آسان ہو جائے گا۔

لہٰذا ترتیب یوں ہے کہ پہلے ایمان کی تعریف کا ذکر، پھر اسلام کی تعریف، پھر ایمان اور اسلام میں فرق، پھر یہ مسئلہ کہ ایمان بسیط ہے یا مرکب؟ پھر یہ مسئلہ کہ ایمان زیادتی ونقصان کو قبول کرتا ہے یا نہیں؟

اور آخر میں اصول تکفیر کہ کسی بھی انسان کو کافر قرار دینے کے کیا اصول ہیں۔ اس پر تھوڑا سا بیان کروں گا، کیونکہ آج اس کی بہت ضرورت ہے۔

ایمان کی لغوی تحقیق

سب سے پہلے ایمان کی تعریف: **"ایمان"** یہ باب افعال سے ہے۔ **"امن ۔ یامن"** کے معنی ہوتے ہیں کسی چیز سے بے خوف ہونا۔ **"المؤمن من أمنه الناس"** مومن وہ ہے جس سے لوگ اپنی جانوں اور اموال کے بارے میں بے خوف ہوں، اس کو باب افعال میں لے جایئے تو متعدی ہو جائے گا۔ **"آمنه"** معنی ہوگا اس کو امن دیا، بے خوف کر دیا یہ لغوی معنی ہے۔

اور اسی وجہ سے ایمان کے لغوی معنی تصدیق کے بھی آتے ہیں جب اس کے صلہ میں "با" آجائے **"آمن بکذا"** تو اس کے معنی ہوتے ہیں اس کی تصدیق کی، کیونکہ جب کسی چیز کی تصدیق کر دی جائے تو اس کی تکذیب سے امن حاصل ہو جاتا ہے اور جس کی تصدیق کی جائے وہ اپنی تکذیب سے بے خوف ہو جاتا ہے۔ تو گویا اس کی تصدیق کر کے اس کو تکذیب سے بے خوف کر دیا۔ اس کے لئے عام طور پر **"آمن به"** کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔[1]

ایمان بعض اوقات ذوات پر اور بعض اوقات صفات یا افعال پر ہوتا ہے۔ ذات کی مثال جیسے **"آمنت باللہ"** میں اللہ پر ایمان لایا، میں نے اللہ کے وجود کی تصدیق کی۔

بعض اوقات "با" کا مدخول صفت ہوتی ہے یا کوئی فعل ہوتا ہے یا واقعہ ہوتا ہے مثلاً **"آمنت بانه لا اله إلا اللہ"** میں ایمان لایا اس بات پر کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، تو یہاں "با" کا مدخول ایک واقعہ ہے۔

بعض اوقات آمن کے صلے میں لام آتا ہے تو اس صورت میں اس میں معنی انقیاد کی تضمین ہوتی ہے۔ جیسے

"اَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْاَرْذَلُوْنَ"[2]

ترجمہ: کیا ہم تجھ کو مان لیں اور تیرے ساتھ ہو رہے ہیں کمینے۔

تو یہاں لام کا صلہ لانے میں معنی انقیاد کی تضمین ہے۔

تضمین کی حقیقت

تضمین کہتے ہیں کہ اگر اصلاً کسی فعل کے ساتھ کوئی صلہ آرہا ہے اور وہ صلہ اس فعل کا نہیں ہے تو یہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ اس صلہ کے مناسب کوئی فعل محذوف ہے، تو اس محذوف فعل کے معنی کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے۔

---

[1] فیض الباری، ج:۱، ص: ۴۴، و جامع الترمذی، ج:۲، ص: ۸۷ و تاج العروس، ج:۹، ص: ۲۲۵، فصل الهمزة من باب النون.

[2] سورة الشعراء: ۱۱۱.

تضمین کی اصطلاحی تعریف یہ ہوتی ہے کہ عامل محذوف کے معمول کو عامل مذکور کے معمول کے تابع بنانا یا اس پر عطف کرنا، اس کی مثال جیسے **"علفته تبناً وماءً بارداً"** میں نے اس کو بھوسہ کھلایا اور ٹھنڈا پانی، تو ٹھنڈا پانی کھلانے کی چیز تو نہیں تو پتہ چلا کہ ٹھنڈا پانی کے ساتھ کوئی فعل محذوف ہے، **"وسقيته ماء بارداً"** ۔تو اس کو تضمین کہتے ہیں تو بعض اوقات تضمین صلہ میں یہ ہوتی ہے کہ کسی فعل کا اصل صلہ نہیں تھا، مثلاً **"انؤمن لک"** تو **"انؤمن"** کا اصل میں صلہ لام نہیں تھا بلکہ اس کا صلہ "با" ہونا چاہئے تھا، لیکن لام کا صلہ لا کر اشارہ کر دیا کہ ہم اس کے اندر ایک معنی کا اضافہ کر رہے ہیں اور وہ ہے انقیاد، گویا معنی یہ ہوں گے **"انؤمن بک وننقاد لک"** کیا تجھ پر ایمان لائیں اور تیرے تابع فرمان ہو جائیں؟ تو ایمان کے ساتھ تابع اور فرمان برداری کے معنی کو شامل کرنا مقصود ہے۔تو جہاں لام صلہ میں آتا ہے وہاں معنی انقیاد کی تضمین ہوتی ہے جیسے: **"اَنُؤْمِنُ لَکَ وَاتَّبَعَکَ الْاَرْذَلُوْنَ"**.

اور کبھی کبھی شاذ و نادر اس کے صلہ میں **"علی"** بھی آجاتا ہے، لیکن اصلاً یہ دو ہی صلوں کے ساتھ استعمال ہوتا ہے "با" یا لام کے ساتھ۔ بہر صورت اس کے معنی تصدیق کے ہوتے ہیں۔[3]

ایمان کی اصطلاحی تعریف

ایمان کی عام طور پر جو تعریف کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ: **"تصديق ما علم مجئ النبی ﷺ به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلاً و اجمالا فيما علم اجمالاً"**۔[4]

اس تعریف کو اکثر حضرات نے اختیار فرمایا ہے اور جامع مانع قرار دیا ہے کہ:

ہر اس چیز کی تصدیق کرنا جس کے بارے میں قطعی طور پر یہ معلوم ہو کہ آنحضرت ﷺ اس کو لے کر تشریف لائے ہیں اور یہ بات بداھۃً، ضرورۃً معلوم ہو، اور جس کے بارے میں آپ کا لانا آپ سے اجمالی طور پر معلوم ہو، اس پر اجمالی ایمان کافی ہے اور جس کے بارے میں تفصیلی طور پر معلوم ہو اس پر تفصیلی ایمان ضروری ہے۔

ایمان نام ہے تصدیق کا، کس چیز کی تصدیق وہ آگے آرہا ہے کہ حضور اقدس ﷺ کا جس کو لانا بداھۃً ثابت ہو۔تصدیق کے ایک لغوی معنی، ایک منطقی، اور ایک اصطلاحی معنی ہوتے ہیں۔

تصدیق لغوی و معنوی

لغوی معنی تصدیق کے یہ ہیں کہ کسی کو سچا قرار دینا، اور تصدیق منطقی جس کو آپ نے تصور کے مقابلے میں

---

[3] فتح الملهم، ج: ۱، ص: ۱۵۱.

[4] فتح الملهم، ج: ۱، ص: ۱۵۳.

پڑھا وہ ہے ''تصور مع الحکم''، یعنی کسی بھی جملہ خبریہ کو تصدیق کہتے ہیں۔ تو اگر کسی شخص کو کسی واقعے کی معرفت حاصل ہوگئی، اس معرفت کا نام منطق میں تصدیق ہے۔ یہ جان لینا کہ سورج نکلا ہے اس کو تصدیق کہتے ہیں۔ اور لغۃً اس وقت تک تصدیق نہیں کہہ سکتے جب تک اپنے اختیار سے اپنے دل میں اس پر یقین نہ پیدا کیا جائے۔ چاہے منطقی طور پر وہ تصدیق ہو۔ تو معلوم ہوا کہ تصدیق کے لئے محض جان لینا کافی نہیں بلکہ مان لینا بھی ضروری ہے۔[۵]

تصدیق کی اصطلاحی تعریف

تصدیق اصطلاحی بھی تصدیق لغوی کے قریب قریب ہے، تقریباً ہم معنی ہے یعنی دل سے کسی چیز کو سچا سمجھنا، قریب قریب اس لئے کہا ہے کہ لغۃً تصدیق بعض اوقات آدمی زبان سے کر لیتا ہے جیسے **''صدقه''** کے معنی ہیں زبان سے اس کو سچا قرار دیا اگرچہ دل سے نہ مانتا ہو، لیکن تصدیق اصطلاحی کے لئے ضروری ہے کہ دل سے سچا ماننے چاہے زبان سے اقرار کرے یا نہ کرے۔[۶]

لہٰذا یہاں ایمان کی تعریف میں تصدیق سے معنی اصطلاحی مراد ہیں یعنی دل سے ان باتوں کی تصدیق کرنا جن کو حضور اقدس ﷺ لے کر آئے۔

آگے ہے: **''ماعلم مجيء النبي ﷺ به ضرورة''**.

تصدیق اس چیز کی جس کا لانا حضور اقدس ﷺ سے قطعی طور پر ثابت ہے یوں نہیں کہا: **''تصديق ماجاء به النبي ﷺ''**.

کیونکہ حضور اقدس ﷺ جن چیزوں کو لے کر آئے ہیں ان میں بہت سی ایسی بھی ہیں جن کو آپ کا لے کر آنا دلائل ظنیہ سے ثابت ہے، یعنی اخبار آحاد کے ذریعہ۔ ان کو یہاں داخل کرنا مقصود نہیں، کیونکہ ان چیزوں پر ایمان لانا ایمان کی شرائط میں سے نہیں ہے، اگرچہ واجب ہیں، اور ان پر عمل بھی واجب ہے، لیکن شرائط ایمان میں سے نہیں ہیں۔ اس لئے یہ لفظ استعمال کیا کہ: **''ما علم مجيء النبي ﷺ به''**.

علم کا معنی ہے تیقن۔ جس میں قطعی طور پر یقین ہو کہ آنحضرت ﷺ یہ باتیں لے کر تشریف لائے اور یہ بداهۃً، ضرورۃً معلوم ہوں، یعنی آنحضرت ﷺ کا اس چیز کو لانا محتاج مناظرہ اور محتاج بحث نہ ہو، بلکہ ہر آدمی بداهۃً یہ سمجھتا ہو کہ یہ باتیں حضور اقدس ﷺ لے کر آئے ہیں۔

ضرورت اور بداہت کے حصول کا طریقہ کار

علماء کی بڑی تعداد یہ کہتی ہے کہ ضرورت اور بداہت تواتر سے حاصل ہوتی ہے کہ جو چیز حضور اقدس ﷺ سے

---

۵ فتح الملهم، ج: ۱، ص: ۱۵۲ وفیض الباری، ج: ۱، ص: ۴۷.

۶ فتح الملهم، ج: ۱، ص: ۱۵۱.

تواتر سے ثابت ہے اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ یہ ضرورۃً ثابت ہے۔ لہٰذا ہر وہ چیز جو حضور ﷺ سے بطریق تواتر ثابت ہے وہ **"ما علم مجئ النبی ﷺ به"** میں داخل ہے۔

تواتر کی چار قسمیں

البتہ تواتر کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ تواتر فی الاسناد ہی ہو بلکہ تواتر کی چار قسمیں ہیں۔ **"تواتر فی الأسناد، تواتر فی الطبقة، تواتر فی التعامل"** اور **"تواتر فی القدر المشترک"** ان چار قسموں کے تواتر میں سے جس قسم کا تواتر بھی پایا جائے گا وہ ضرورۃً میں داخل ہو جائے گا۔[۷]

"تواتر فی الأسناد" کی تعریف

"تواتر فی الأسناد" یہ ہے کہ اس معاملہ کی سند میں، ہم سے لے کر نبی کریم ﷺ کے زمانہ تک ہر مرحلہ میں اتنے راوی رہے ہوں جن کا **"تواتر علی الکذب"** عقل محال سمجھتی ہو۔ حضور اقدس ﷺ سے روایت کرنے والے بھی اتنے ہوں، صحابہؓ اور تابعینؒ سے بھی روایت کرنے والے اتنے ہوں **"و هلم جراً"** یہ تواتر فی الاسناد ہے، اس معنی کے لحاظ سے بہت کم حدیثیں متواتر ہیں۔ ان میں ایک حدیث یہ ہے:

"من کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعده من النار". [۸]

اسی طرح ایک حدیث یہ ہے:

"الولد للفراش وللعاهر الحجر".

اس طرح چار پانچ حدیثیں متواتر ہیں۔ ان کے علاوہ باقی حدیثیں متواتر فی الاسناد نہیں ہیں۔

"تواتر فی الطبقة"

دوسری قسم **"تواتر فی الطبقة"** ہے کہ اگرچہ ہماری انفرادی سند تو نہیں ہے کہ اگر کوئی ہم سے سند پوچھے تو ہم نہیں بتا سکتے لیکن ہر دور میں اس کے ناقلین اتنی تعداد میں رہے ہیں کہ ان کا تواتر علی الکذب محال ہے۔ جیسے قرآن کریم، کہ اگر کوئی پوچھے کہ تم سے لے کر حضور اقدس ﷺ تک تمہاری سند کیا ہے؟ یہ سند اگرچہ موجود تو ہے، لیکن بتانا مشکل ہے۔ البتہ یہاں تواتر فی الطبقہ پایا جاتا ہے کہ ہر دور میں روایت کرنے والے اتنی تعداد میں رہے ہیں کہ ان کا **"تواتر علی الکذب"** عقل محال سمجھتی ہے۔

---

۷ مقدمه فتح الملهم، ج: ۱، ص: ۲۰۵، و فیض الباری، ج: ۱، ص: ۷۰-۷۱.

۸ مشکوٰۃ المصابیح، ج: ۱، ص: ۳۲، کتاب العلم بروایة البخاری.

"تواتر فی التعامل"

تیسری قسم "تواتر فی التعامل" ہے، تواتر فی التعامل کے معنی یہ ہیں کہ اگر چہ کوئی حدیث قولی تواتر سے ثابت نہیں ہوتی، لیکن اس پر عمل ہر دور میں اتنے لوگوں اور ساری امت کا رہا ہے کہ ان کا تواتر علی الکذب محال ہے۔ مثلاً نمازوں کے پانچ اوقات، اگر آپ کوئی ایسی حدیث تلاش کرنا چاہیں کہ وہاں نمازوں کے پانچ اوقات بیان کئے گئے ہوں اور وہ سنداً متواتر ہو تو نہیں ملے گی، لیکن ہر دور میں پانچ نمازوں کے ماننے والے اتنی بڑی تعداد میں رہے ہیں کہ ان کا تواتر علی الکذب عقل محال سمجھتی ہے۔

"تواتر فی القدر المشترک"

چوتھی قسم "تواتر فی القدر المشترک" ہے کہ اگر چہ کسی چیز کا ایک جزیہ تواتر سے ثابت نہیں، لیکن ان تمام جزئیات کا قدر مشترک تواتر سے ثابت ہے۔ جیسے حضور ﷺ کا معجزہ کہ ایک ایک معجزہ تو تواتر سے ثابت نہیں، لیکن فی الجملہ قدر مشترک ان روایات سے یہ بات نکلتی ہے کہ حضور اقدس ﷺ کو معجزات عطا فرمائے گئے تھے اور یہ قدر مشترک متواتر ہے۔

تو ان چاروں قسموں کے تواتر میں سے جس قسم کا تواتر بھی پایا جائے گا، علماء کرام نے فرمایا کہ وہ ضرورۃً میں داخل ہو جائے گا، لہٰذا اس کا ماننا ایمان کے لئے لازمی ہوگیا۔

اس تفصیل کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ ہر متواتر شئ پر ایمان لانا مسلمان ہونے کے لئے لازمی شرط ہے۔ ان میں سے کسی ایک چیز کا بھی اگر کوئی انکار کرے گا تو وہ کافر ہو جائے گا، یہ ضرورۃً کی عام تعبیر ہے۔

ضرورت کی تعبیر میں بعض حنفیہ کا موقف

بعض حنفیہ نے ضرورۃً کی تعبیر میں ایک چیز کا اضافہ کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ضرورۃً ثبوت کے لئے صرف اتنی بات کافی نہیں کہ وہ شئ متواتر ہو بلکہ تواتر کے ساتھ ایک اور چیز بھی ضروری ہے وہ یہ کہ ہر خاص و عام کو اس کا جزو دین ہونا معلوم ہو، ایک ان پڑھ دیہاتی بھی اور ایک تعلیم یافتہ شہری آدمی بھی یہ جانتا ہو کہ یہ ہمارے دین کا حصہ ہے۔[۹]

کسی چیز کا تواتر فی الطبقہ ہو یا تواتر فی الاسناد ہو یا تواتر فی التعامل ہو، ہو سکتا ہے تواتر تو ہو، لیکن ہر کس و ناکس اس کے بارے میں جانتا نہ ہو، تو وہ کہتے ہیں ایسی چیز پر ایمان لانا ایمان کی لازمی شرائط میں سے نہیں، بلکہ

---

۹ فیض الباری، ج: ۱، ص: ۶۹.

اس کے لئے ضروری ہے کہ ہر کس و ناکس کو وہ بحیثیت دین ہونے کے معلوم بھی ہو، لوگ اس کو دین کا حصہ سمجھتے ہوں تب وہ ضرورۃً میں داخل ہوگا۔

لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ اگر ایک چیز متواتر تو ہے لیکن ہر کس و ناکس کو اس کا علم نہیں تو اس کے انکار سے آدمی کافر نہیں ہوگا، اس کی تفصیل آخر میں اصول تکفیر میں ان شاء اللہ عرض کروں گا۔ تو یہ ہوئے ضرورۃً کے معنی۔

آگے ہے: "**تفصیلا فیما علم تفصیلاً و اجمالا فیما علم اجمالاً**"۔

حضور اقدس ﷺ سے جو امور تواتر کے ساتھ ثابت ہیں ان میں سے بعض ایسے ہیں جن کی تفصیلات حضور ﷺ نے بیان فرمائی ہیں اور وہ تفصیلات بھی متواتر ہیں۔ اس لئے ایسی تفصیلات اگر متواتر ہیں تو پھر اس شئ پر اجمالی ایمان لانا کافی نہیں ہوگا بلکہ تفصیلی ایمان لانا بھی ضروری ہوگا۔

اور بعض چیزیں آپ ﷺ سے اجمالاً ثابت ہیں، آپ ﷺ سے ان کی تفصیلات ثابت نہیں یا ثابت ہیں لیکن تواتر کے ساتھ ثابت نہیں تو ایسی صورت میں اس شئ پر اجمالی ایمان لانا کافی ہے، تفصیلات پر ایمان لانا ضروری نہیں۔ مثلاً حضور اقدس ﷺ سے "جنت" تواتر کے ساتھ ثابت ہے، لیکن جنت کی مزید نعمتیں جو قرآن میں مذکور نہیں بلکہ حدیث میں آئی ہیں، یہ تفصیلات متواتر نہیں۔ جنت کا وجود متواتر ہے، جو نعمتیں قرآن نے بیان فرمائی ہیں وہ بھی متواتر ہیں، لیکن بہت سی تفصیلات حدیث میں آئی ہیں اور وہ احادیث اخبارِ آحاد میں سے ہیں۔ تو وہ تفصیلات متواتر نہیں اور ان تفصیلات پر ایمان لانا مومن ہونے کے لئے لازمی شرط نہیں۔ اگر چہ وہ موجب عمل ضرور ہیں۔ لہٰذا صرف جنت پر ایمان لانا کافی ہے ان تفصیلات پر ایمان لانا ضروری نہیں جو تواتر سے ثابت نہیں ہیں۔

عذاب قبر یہ اجمالاً تواتر کے ساتھ ثابت ہے، لہٰذا اجمالاً عذاب قبر پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اب اس کی تفصیلات یعنی فرشتے آتے ہیں بٹھاتے ہیں وغیرہ، یہ تفصیلات تواتر سے ثابت نہیں۔ اسی وجہ سے یہ ایمان کے لئے لازمی شرط نہیں ہیں۔

ہاں! ایک مسلمان کو خبر واحد پر بھی اطمینان اور عمل کرنا چاہئے اور اسے ماننا چاہئے، لیکن اگر کوئی نہ مانے تو وہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ "**اجمالا فیما علم اجمالا**" اور "**تفصیلاً فیما علم تفصیلا**" کے یہ معنی ہے۔

اسی کو مختصر الفاظ میں کہا جاتا ہے کہ "**تصدیق ماثبت من الدین ضرورة**" دین کی جو باتیں ضرورۃً ثابت ہیں ان کی تصدیق کا نام ایمان ہے۔[۱۰]

---

[۱۰] فیض الباری، ج: ۱، ص: ۶۹ - ۷۰۔

لغوی معنی کے لحاظ سے ایمان اور اسلام میں فرق

دوسرا لفظ جو استعمال ہوتا ہے وہ اسلام ہے، اس بارے میں کلام ہوا ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں ایک چیز ہیں یا ان دونوں کے درمیان کچھ فرق ہے۔

اسلام کے لغوی معنی ہیں جھک جانا، کسی چیز کے آگے سرخم، اگر اس معنی کے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ ایمان سے عام ہے اور ایمان خاص ہے، کیونکہ جھک جانا اس کا ایک حصہ تصدیق قلبی بھی ہے اور ایک حصہ اعمال و افعال بھی ہیں۔ لہٰذا اسلام عام ہوا۔ ایمان خاص ہے لغوی معنی کے اعتبار سے تو **"کلُّ ایمانٍ اسلام"**.

اگر ایک شخص کسی خاص کام میں جھک گیا اور تصدیق قلبی نہیں ہے، تو یہ لغۃً اسلام ہوا، لیکن جب بھی ایمان پایا جائے گا، تصدیق قلبی پائی جائے گی تو اسلام ضرور پایا جائے گا، اس اعتبار سے ایمان اور اسلام کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

ایمان اور اسلام میں اصطلاحی فرق اور اسلام کی تعریف میں مختلف اقوال

اسلام اصطلاحی کیا ہے؟ اس بارے میں محدثین علماء کرام کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا ایمان اور اسلام کے درمیان اصطلاحی اعتبار سے کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اگر فرق ہے تو کیا ہے؟

اسلام اور ایمان میں نسبت

بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں مترادف ہیں جو معنی ایمان کے ہیں وہی اسلام کے بھی ہیں یعنی **"تصدیق ما علم مجیء النبی ﷺ الخ"** جو تعریف ایمان کی ہے وہی اسلام کی بھی ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں، دونوں میں تساوی کی نسبت ہے اور دونوں ایک دوسرے کے مترادف ہیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے، اس لئے انہوں نے ''کتاب الایمان'' قائم کیا اور اس کے فوراً بعد **"باب قول النبی ﷺ بنی الاسلام علی خمس"** ذکر کیا ہے۔ تو کتاب میں ایمان کا لفظ اور باب میں اسلام کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اور آگے کہا **"وھو قول و فعل ویزید و ینقص"**. آگے ساری بحثیں ایمان سے متعلق تھیں وہ ساری اسلام پر جاری فرمائیں۔[۱۱]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ایمان اور اسلام دونوں مترادف ہیں، ان کی دلیل قرآن کریم کی سورۃ الذریٰت کی وہ آیات ہیں جن میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس فرشتوں کے آنے کا ذکر ہے:

---

[۱۱] تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: فتح الملھم، ج: ۱، ص: ۱۵۲، ۱۵۹، وفیض الباری، ج: ۱، ص: ۶۸.

"فَاَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ۚ فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ ۝"۔ [۱۲]

جن کے لئے ایک جگہ مؤمنین کا لفظ استعمال کیا گیا اور دوسری جگہ انہی کے لئے مسلمین کا لفظ استعمال کیا ،تو معلوم ہوا کہ مومن اور مسلم دونوں کے ایک ہی معنی ہیں اور دونوں مترادف ہیں۔ یہ بعض علماء کا مسلک ہے۔

بعض حضرات علماء ان دونوں میں فرق بیان کرتے ہیں کہ اسلام محض اقرار باللسان کا نام ہے اور ایمان کے لئے تصدیق قلبی ضروری ہے، گویا اگر کوئی شخص اقرار باللسان کرلے، زبان سے کہدے کہ میں ایمان لایا ہوں اور کلمہ توحید پڑھ لے تو وہ مسلمان تو ہوگیا، لیکن مؤمن اس وقت تک نہیں کہلائے گا جب تک اس کے دل میں تصدیق نہ ہو، بعض حضرات نے یوں تفریق کی ہے تو ان کی دلیل آیت قرآنی ہے :

قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا ؕ قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ. [۱۳]

دوسرا قول یہ ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں کے درمیان اصطلاحی اعتبار سے تباین ہے، لیکن تباین ہونے کے باوجود دونوں ایک دوسرے کے لئے متلازم ہیں۔ لازم وملزوم کا معنی یہ ہے کہ کوئی ایمان اسلام کے بغیر معتبر نہیں اور کوئی اسلام ایمان کے بغیر معتبر نہیں۔ مگر دونوں میں تباین ہے، دونوں الگ الگ چیزیں ہیں کہ ایمان نام ہے تصدیق قلبی کا، **"تصديق ما علم مجئ النبی ﷺ"** دل میں تصدیق ہو، اور اسلام نام ہے **"اقرار باللسان مع التزام الانقياد"** لفظ یاد رکھنے کا ہے کہ ایک طرف زبان سے ہو اور ساتھ میں التزام ہو، اپنے اوپر پابندی عائد کریں کہ میں انقیاد کروں گا اللہ اور اللہ کے رسول ﷺ کی اطاعت کروں گا یہ معنی ہے **"اقرار باللسان مع الانقياد"** کے، اس کو اسلام کہتے ہیں۔ تو تصدیق کا محل قلب ہے اور اسلام کا محل زبان ہے، زبان سے آدمی اقرار کرلیتا ہے **"اشهد أن لا إله إلا الله و اشهد أن محمداً رسول الله"** اور جو ایمان مجمل میں کہا گیا ہے **"آمنت بالله كما هو باسمائه و صفاته وقبلت جميع أحكامه"** یہ ہے **"يلتزم الانقياد"** انقیاد کا تلازم کرلینا کہ میں اپنے ذمہ لازم کرلیتا ہوں کہ میں اللہ اور رسول ﷺ کی اطاعت کروں گا تو جب دو چیزیں مل جاتی ہیں یعنی **"اقرار باللسان مع الانقياد"** تو یہ اسلام ہوگیا۔

اسلام میں ایک شخص نے توحید و رسالت کا اقرار کیا اور ساتھ ساتھ التزام بھی کیا کہ میں احکام شرعیہ کی پابندی کروں گا اسلام کے لئے یہ کافی ہے، لیکن اگر زبان سے اقرار اور التزام کرلیا، مگر عملاً پابندی نہیں کی، تو عملاً کوتاہی کی، عملاً انقیاد نہیں کیا تو عملاً انقیاد نہ کرنے کی وجہ سے اسلام سے خارج نہیں ہوتا، جبکہ قولاً اقرار بھی کرلیا ہو

---

[۱۲] سورة الذّٰريٰت: ۳۵، ۳۶.

[۱۳] کہتے ہیں گنوار کہ ہم ایمان لائے، تو کہہ تم ایمان نہیں لائے پر تم کہو ہم مسلمان ہوئے اور ابھی نہیں گھسا ایمان تمہارے دلوں میں۔ الحجرات: ۱۴.

اور التزام بھی کرلیا ہو، وہ مسلمان ہو جائے گا، اب اگر وہ کسی بھی مرحلہ پر انقیاد نہ کرسکا، اطاعت نہ کرسکا تو محض اس وجہ سے اسلام سے خارج نہیں کہا جائے گا۔

"قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا" والی آیت میں جو "وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا" فرمایا گیا، اس میں اسلام سے مراد یا تو صرف اقرار باللسان ہے، یا اقرار باللسان مع التزام الانقیاد ہے، اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اس معنی کے لحاظ سے اسلام تو متحقق ہوگیا، لیکن ایمان اس لئے نہیں ہوا کہ تصدیق قلبی نہیں پائی گئی: "وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ".

تیسرا قول یہ ہے کہ ایمان تصدیق قلبی مع الاقرار باللسان والتزام الانقیاد کا نام ہے اور لفظ اسلام کا مطلب ہے انقیاد عملی۔ یعنی اپنے آپ کو عملاً تابع فرمان بنالینا، جیسے قرآن کریم میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں فرمایا:

"إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ".[14]

اب یہاں حضرت ابراہیم علیہ السلام کو پہلے سے ایمان حاصل تھا، لیکن اس کے باوجود فرمایا: "أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ" اور خود ابراہیم علیہ السلام نے دعا فرمائی:

"وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ ۖ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا ۖ إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ○ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ".[15]

اے اللہ! آپ ہمیں اپنا تابع اور فرمان بردار بنالیجئے، تو یہ معنی نہیں ہیں کہ پہلے مسلمان نہیں تھے اور اب دعا کررہے تھے کہ مجھے مسلمان بنالیجئے، بلکہ معنی یہ ہیں کہ پہلے اگرچہ تصدیق قلبی بھی تھی، اقرار باللسان بھی تھا اور التزام بھی تھا، لیکن دعا کی کہ ابھی ہمیں عملاً منقاد بھی بنا دیا جائے اور یہی معنی ہیں آیت کریمہ کے کہ:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً.[16]

ترجمہ: اے ایمان والوں داخل ہو جاؤ اسلام میں پورے۔

اے ایمان والو! اسلام میں داخل ہو جاؤ پورے کے پورے تو اس کے کیا معنی ہوئے "یا أیها الذین

---

[14] البقرة: ۱۳۱.

[15] البقرة: ۱۲۷-۱۲۸.

[16] البقرة: ۲۰۸.

آمنوا؟" اگر ایمان نہ ہوتا تو "آمنوا" کیوں کہا گیا۔ ایمان لے آئے ایمان معتبر بھی ہو گیا، اس طرح کہ "**اقرار باللسان**" بھی کر لیا اور انقیاد بھی کر لیا لیکن آگے فرما رہے ہیں:

"**اُدْخُلُوْا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً**".

اب اسلام میں پورے کے پورے داخل ہو جاؤ۔ تو یہاں اسلام میں داخل ہونے سے مراد انقیاد عملی ہے، اسی طرح سورۃ الصفات میں جہاں اللہ تبارک وتعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا واقعہ بیان فرمایا ہے اور ذبح اسماعیل علیہ السلام کا، وہاں فرمایا:

"**يٰبُنَيَّ اِنِّيْٓ اَرٰى فِي الْمَنَامِ اَنِّيْٓ اَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرٰى ۭ قَالَ يٰٓاَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۡ سَتَجِدُنِيْٓ اِنْ شَاۗءَ اللّٰهُ مِنَ الصّٰبِرِيْنَ ۝ فَلَمَّآ اَسْلَمَا وَتَلَّهٗ لِلْجَبِيْنِ ۝**"[۱۷]

تو "**اسلما**" کے معنی ہیں "**فلما انقادا لامر اللہ تعالی عملا**" یعنی جب دونوں نے اللہ کے حکم کے آگے عملاً سر جھکا لیا اور اس کے تابع بن گئے۔

یہاں "**اسلما**" کا لفظ ذکر فرما کر اس طرف بھی اشارہ فرما دیا کہ اسلام کی حقیقت یہ ہے کہ جب اللہ جل جلالہ کا حکم آجائے تو اس کے بعد انسان نہ اپنے ذاتی مفاد کو دیکھے نہ عقلی دلیلیں طلب کرے کہ صاحب پہلے مجھے بتاؤ اس کی حکمت کیا ہے۔ دیکھیں! اب بیٹے کے قتل کا حکم آ گیا، تو بیٹے کو قتل کرنا عقل اور منطق کی کسی ترازو میں پورا نہیں اترتا۔ ایک تو قتل نفس، پھر ناحق قتل کرنا اور اوپر سے قتل بھی نابالغ کا جس کو جہاد کی حالت میں بھی قتل نہیں کیا جاتا اور وہ بھی اپنا بیٹا، عقل کی ترازو میں تولا جائے تو کسی طرح بھی یہ حکم عقل کے مطابق نظر نہیں آتا۔ اس کے باوجود نہ ابراہیم علیہ السلام نے پلٹ کر پوچھا یا اللہ! میں اپنے اس بیٹے کو کیوں قتل کروں جس کو میں نے بڑی دعاؤں سے مانگا؟ نہ بیٹے نے یہ کہا کہ مجھ سے کیا قصور سرزد ہوا ہے؟ مجھے کیوں قتل کیا جا رہا ہے؟ بلکہ دونوں نے اللہ جل جلالہ کے حکم کے آگے سر جھکا دیا اس کو اللہ جل جلالہ نے "**فلما اسلما**" سے تعبیر فرمایا کہ اسلام کی حقیقت یہ ہے کہ انسان اللہ جل جلالہ کا حکم آنے کے بعد سر جھکا دے، چاہے اس کی حکمت سمجھ میں آ رہی ہو یا نہیں۔

مذکورہ جتنے مقامات کی میں نے نشاندہی کی ان سب مقامات پر اسلام سے انقیاد عملی کامل مراد ہے، آخری دو اقوال میں تطبیق یوں ہو سکتی ہے کہ اسلام ایک معنی اقرار باللسان مع التزام الانقیاد اور ایک معنی انقیاد عملی۔ ان میں سے پہلا معنی ایمان کی صحت اور اس کے معتبر ہونے کے لئے لازم ہے۔ کوئی ایمان اس معنی سے اسلام کے بغیر معتبر نہیں، ایمان وہ معتبر ہے جس کے ساتھ یہ اسلام بھی ہو، بالمعنی الاول، یعنی "**بمعنی الاقرار**

---

[۱۷] الصّٰفّٰت: ۱۰۲، ۱۰۳.

بـالـلسـان و الـتزام الانقیاد " اگر کوئی ایمان اس سے خالی ہوگا تو وہ اصطلاحاً تو ایمان ہے لیکن عند اللہ معتبر نہیں۔ اسی طرح اسلام خواہ بالمعنی الاول ہو یا بالمعنی الثانی، ان میں سے کوئی بھی بغیر ایمان کے معتبر نہیں۔

ایک آدمی انقیاد تو کر رہا ہے، زبان سے کہہ رہا ہے "**اشھـد أن لا الـٰـه إلا الـلّـٰـه واشھـد أن محمداً رسول اللّٰه** " اور " **قبلت جمیع أحکامه** " بھی کہہ دیا اور عملاً احکام پر عمل کرنا بھی شروع کر دیا، لیکن دل میں تصدیق نہیں۔ تو کیا مؤمن اور مسلمان کہلانے کا مستحق ہوگا؟ اس لئے کہ اسلام کسی معنی کے لحاظ سے ہو اول یا ثانی وہ بغیر ایمان کے معتبر نہیں اور ایمان و اسلام بالمعنی الاول کے بغیر معتبر نہیں، البتہ اسلام بالمعنی الثانی کے بغیر معتبر ہو سکتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہوئے کہ اگر تصدیق قلبی ہے اس کے ساتھ "**اقـرار بـاللسان** " بھی ہے اور "**قبلت جمیع أحکامه** " کا التزام بھی ہے تو ایمان معتبر ہوگا، البتہ اگر اس کے بعد انقیاد عملی نہ ہوئی، نماز نہیں پڑھتا، روزے نہیں رکھتا تو گنہگار بے شک ہے، لیکن ایمان موجود ہے اور معتبر ہے۔

حقیقت کے اعتبار سے دونوں کے درمیان فرق

بعض اوقات اطلاقات میں ایمان کو اسلام کے معنی میں اور اسلام کو ایمان کے معنی میں توسعاً استعمال کر لیا جاتا ہے یعنی ایمان پر اسلام کے لفظ کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔ یہ عام ہے اور قرآن وسنت میں بھی ایسا بکثرت ہوا ہے۔ آیت کریمہ:

"فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۚ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ ۝"

یہاں دونوں ایک ہی معنی میں استعمال ہوئے ہیں، تو مترادف حقیقتاً نہیں ہیں، لیکن بعض اوقات استعمالاً مترادف سمجھ لیا جاتا ہے۔ اور بعض حضرات محدثین سے ایمان اور اسلام کے بارے میں منقول ہے "**اذا اجتمعا افترقا و اذا افترقا اجتمعا**" یعنی دونوں لفظ ایک جملے میں جمع ہو جائیں تو اس صورت میں ان دونوں کے درمیان فرق ہوگا، اور جب یہ دونوں ایک جملے میں جمع نہ ہوں، الگ الگ ہوں تو پھر یہ دونوں جمع ہو جائیں یعنی دونوں ایک ہی معنی میں ہوں گے۔

مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص کہے ایمان بھی ضروری، اسلام بھی ضروری ایک جملہ میں دونوں کو جمع کر دیا تو یہاں ایمان کے معنی کچھ اور ہیں اور اسلام کے معنی کچھ اور ہیں، اور اگر الگ الگ جملوں میں ہوں تو ہو سکتا ہے کہ کسی شخص نے ایمان کا لفظ ذکر کیا ہو اور اس سے مراد اسلام ہو یا اسلام کا لفظ استعمال کیا ہو اور اس سے مراد ایمان ہو، بعض لوگوں نے یہ کہا ہے۔

لیکن محقق بات وہی ہے جو میں نے عرض کردی کہ دونوں میں تباین ہے اسلام بالمعنی الاول متلازم ہے ایمان کے لئے نہ کہ بالمعنی الثانی، اب اسلام بالمعنی الاول کا ایمان کے ساتھ متلازم ہونا اس کا لازمی تقاضہ یہ ہے کہ کوئی ایمان اس وقت تک معتبر نہ ہو جب تک کہ اس کے ساتھ اقرار باللسان نہ ہوا ہو، اگر ایک تنہا دل سے تصدیق کرکے بیٹھ گیا، لیکن اقرار باللسان نہ کیا تو اس کا ایمان معتبر ہوگا یا نہیں؟ اس میں تفصیل ہے۔

تصدیق قلبی ہو لیکن اقرار باللسان نہ پایا جائے تو کیا حکم ہے؟

اگر اقرار باللسان کا موقع ہی نہیں ملا یعنی تصدیق دل میں آنے کے بعد اقرار باللسان سے پہلے قوت گویائی سلب ہوگئی اور اس کے بعد مر گیا تو چونکہ اس کو اپنی زندگی میں اقرار باللسان کا موقع ہی نہیں ملا، لہٰذا ایسے شخص کے لئے حکم یہ ہے کہ اس کا تنہا ایمان ہی معتبر ہے اگرچہ وہ مقرون بالاسلام نہیں ہوسکا کیونکہ وہ معذور ہے۔

اگر کسی شخص کو اقرار باللسان کا موقع ملا، نہ وہ گونگا تھا نہ اس کی گویائی سلب ہو چکی تھی اور اس کو وقت بھی اتنا ملا تھا کہ اس سے پہلے اقرار کرسکتا لیکن اقرار نہیں کیا تو اس کے دو حال ہیں:

ایک حال یہ ہے کہ اس سے اقرار کا مطالبہ کیا گیا کہ دیکھو بھائی! اسلام لانے کے لئے ضروری ہے کہ کلمہ پڑھ لو، اقرار کرلو، مگر اس مطالبے کے باوجود اس نے اقرار نہ کیا تو اس کا ایمان بالاتفاق معتبر نہیں ہے، وہ مسلمان نہیں ہے، تمام امت کا اجماع ہے کہ ایسا شخص مخلد فی النار ہے، کیونکہ اس نے موقع ملنے کے باوجود اقرار باللسان نہیں کیا اور عناداً کفر کو اختیار کیا۔

دوسرا حال یہ ہے کہ اس سے مطالبہ ہی نہیں کیا گیا، اور اقرار باللسان اس نے موقع ملنے کے باوجود نہیں کیا، لیکن کسی نے اس سے مطالبہ نہیں کیا کہ تم زبان سے اقرار کرلو، ایسے شخص کے بارے میں علماء اہلسنت کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور اہل سنت محدثین وغیرہ یہ کہتے ہیں کہ یہ شخص بھی مومن نہیں، مخلد فی النار ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ یہ فرماتے ہیں کہ ایسا شخص **"فیما بینہ و بین اللہ"** مسلمان ہے، **"مخلد فی النار"** نہیں ہوگا۔

اور وہ استدلال کرتے ہیں اس حدیث سے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ لوگوں کو جہنم سے نکالیں گے اور آخر میں فرمائیں گے:

"أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الإيمان"[۱۸]

جس کے دل میں رائی کے برابر بھی ایمان ہو اس کو بھی نکالو۔ اس میں اقرار کی شرط نہیں لگائی، تو ایسا

۱۸ انظر : صحيح البخاري ، كتاب الإيمان ، باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال ، رقم : ۲۲.

شخص جس سے مطالبہ نہیں کیا گیا اور اس نے اقرار نہیں کیا تو کہتے ہیں وہ "**مخلد فی النار**" نہیں ہوگا۔[۱۹]

اس سے یہ تفصیل معلوم ہوگئی کہ اقرار باللسان کسی صورت میں ضروری ہے، کسی صورت میں ضروری نہیں اور جو حکم اقرار باللسان کا ہے وہی حکم التزام الانقیاد کا بھی ہے یعنی اقرار باللسان وہی معتبر ہے جس کے ساتھ التزام الانقیاد بھی ہو، کیونکہ صرف یہ کہہ دینا کہ "**لا إلـه إلا الـلّـه**" اور بس ساتھ ساتھ یوں کہے کہ اللہ کو ایک مانتا ہوں، لیکن اللہ کا ایک بھی حکم نہیں مانوں گا، العیاذ باللہ۔ تو اس کہنے سے کچھ حاصل نہیں، بلکہ اس کے ساتھ التزام الانقیاد ضروری ہے۔

اس تفصیل سے آپ یہ سمجھ گئے ہوں گے کہ مثلاً ابوطالب نے نہ جانے نبی کریم ﷺ کی شان میں کتنے قصیدے کہے:

و ابیض یستسقی الغمام بوجهه
ثمال الیتامی عصمة للارامل

اپنی جان تک قربان کرنے کے لئے کہہ دیا، اپنی جانیں قربان کردیں گے اپنی اولاد تک کٹوا دیں گے ان کی خاطر اور ایک شعر میں یہ بھی کہہ دیا کہ:

ودعوتنی و زعمت أنک صادق　　و صدقت فیه و کنت ثم أمینا
وعرفت دینک لامحالة أنه　　من خیر أدیان البریة دینا

[۱۹] تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: شرح عقائد، وفی العمدة: قالوا: إن الإیمان عمل القلب و اللسان معا، أی: فی الإیمان الإستدلالی دون الذی بین العبد وبین ربه. وقد إختلف هؤلاء علی أقوال. **الأول**: إن الإیمان إقرار باللسان ومعرفة بالقلب، وهو قول أبی حنیفة: وعامة الفقهاء، وبعض المتکلمین. **الثانی**: إن الإیمان هو التصدیق بالقلب واللسان معاً. وهو قول بشر المریسی وأبی الحسن الأشعری. **الثالث**: إن الإیمان إقرار باللسان وإخلاص بالقلب. فإن قلت: ماحقیقة المعرفة بالقلب علی قول أبی حنیفة رضی الله عنه؟ قلت: فسروها بشیئین: الأول: بالاعتقاد الجازم، سواء کان اعتقاداً تقلیدیاً، أو کان علماً صادراً عن الدلیل. وهو الأکثر والأصح، ولهذا حکموا بصحة إیمان المقلد. الثانی: بالعلم الصادر عن الدلیل، وهو الأقل فلذلک زعموا أن الإیمان المقلد غیر صحیح. ثم إعلم أن لهؤلاء الفرقة اختلافاً فی موضع آخر أیضاً، وهو أن الإقرار باللسان: هل هو رکن الإیمان أم شرط له فی حق إجراء الأحکام؟ قال بعضهم: هو شرط لذلک حتی إن من صدق الرسول ﷺ فی جمیع ما جاء به من عند الله تعالی فهو مؤمن فیما بینه وبین الله تعالی، وإن لم یقر بلسانه، وقال حافظ الدین النفسی: هو المروی عن أبی حنیفة رضی الله عنه، وإلیه ذهب الأشعری فی أصح الروایتین، وهوقول أبی منصور الماتریدی. وقال بعضهم: هو رکن لکنه لیس بأصلی له کالتصدیق، بل هو رکن زائد، ولهذا یسقط حالة الإکراه والعجز. وقال فخر الإسلام: إن کونه رکناً زائداً مذهب الفقهاء، وکونه شرطاً لإجراء الأحکام مذهب المتکلمین، ج: ۱، ص: ۱۶۳، دارالفکر، بیروت.

میں جانتا ہوں کہ محمد رسول اللہ ﷺ کا دین سب ادیان سے بہتر ہے اور نبی کریم ﷺ کے بارے میں یہ بھی فرمایا کہ وہ سچے ہیں، لیکن آخر میں یہ بھی کہہ دیا:

لولا الملامة أو حذار مسبة لو جدتني سمحا بذاک مبینا [۲۰]

کہ اگر لوگوں کی ملامت کا اندیشہ نہ ہوتا اور ملامت بھی کیا؟ کہ ابو طالب جیسا آدمی آگ سے ڈر کر اپنے آبائی دین کو چھوڑ گیا اور اگر یہ عار میرے اوپر لگنے کا اندیشہ نہ ہوتا کہ آگ کے ڈر سے اپنے آبائی دین کو چھوڑ گیا، العیاذ باللہ۔ تو آپ مجھے اس دین کو قبول کرنے والا پاتے اور میں اس پر عمل کرنے والا ہوتا۔

تو دل کی معرفت اور تصدیق بھی حاصل تھی اگر اصل جملہ دیکھیں تو اقرار بھی تھا کہ آپ علیہ السلام کا دین سارے دینوں سے بہتر ہے، اور اس بات کا اقرار تھا کہ آپ سچے ہیں، لیکن التزام انقیاد نہ ہوا۔ تو ان پر مسلمان ہونے کا حکم نہیں لگایا گیا۔

ابھی حدیث میں گزرا کہ ہرقل نے کتنے لفظوں میں حضور اقدس ﷺ کے نبی ہونے کی ایک طرح سے تصدیق کی، لیکن چونکہ اقرار باللسان اور التزام وانقیاد نہ تھا تو اسی واسطے اس کا ایمان معتبر نہیں، بلکہ ایک طرح سے اقرار باللسان بھی ہوگیا تھا، کیونکہ جب نبی کریم ﷺ تبوک میں تشریف فرما تھے تو خط آیا اس میں یہ لفظ تھا کہ **"انی مسلم"** کہ میں مسلمان ہوں تو ایک طرح سے اقرار باللسان بھی ہے، لیکن سرکار دو عالم ﷺ نے فرمایا: **"کذب عدو اللہ لیس بمسلم وھو علی النصرانیة"** اس لئے کہ یہ اقرار مقرون بالتزام الانقیاد نہیں تھا ، تو وہ اقرار بھی معتبر نہیں۔ اس لئے اس پر اسلام کا حکم نہیں لگائیں گے۔

اور ورقہ بن نوفل کے بارے میں احادیث میں جو الفاظ آتے ہیں ان کے بارے میں علماء نے فرمایا کہ وہ اگرچہ تصدیق پر دلالت کرتے ہیں، لیکن تنہا وہ الفاظ کسی شخص کے مسلمان ہونے کے لئے کافی نہیں، کیونکہ التزام الانقیاد اس میں موجود نہیں، اس لئے مقتضاء تو یہ تھا کہ اس کی وجہ سے حکم بالاسلام نہ لگایا جائے، لیکن جن حضرات نے ان پر اسلام کا حکم لگایا ہے وہ نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے لگایا کہ: میں نے ان کو جنت میں جنت کے سفید کپڑوں میں دیکھا۔ بعض روایات میں آیا ہے کہ حریر کے کپڑوں میں، تو نبی اکرم ﷺ کا خواب بھی وحی ہوتا ہے، اس واسطے اس خواب سے پتہ چلا کہ مرنے سے پہلے وہ اقرار باللسان اور التزام انقیاد کر چکے تھے اسی بات سے اللہ تعالیٰ نے ان کو جنت میں مقام عطا فرمایا۔ [۲۱]

اور یہ بھی ممکن ہے کہ انہوں جو یہ ارادہ ظاہر فرمایا تھا کہ **"لئن ادرکني یومک لأنصرک نصرا مؤزرا"** اس میں ضمناً اقرار باللسان اور التزام بالانقیاد موجود تھا۔ واللہ اعلم۔

---

۲۰ فیض الباری، الجزء الأول، ص: ۵۰.

۲۱ عمدة القاري، ج: ۱، ص: ۱۰۹.

یہ ایمان اور اسلام کی تھوڑی سی تشریح تھی، امید ہے کہ اس کی اہمیت وافادیت تو واضح ہوگئی ہوگی۔ اب آگے وہ معرکۃ الآراء مباحث ہیں جو ایمان کے بارے میں کی جاتی ہیں۔

ایمان کے بارے میں اہم مباحث

ان میں سے پہلی بحث یہ ہے کہ ایمان بسیط ہے یا مرکب؟ اور دوسری بحث یہ ہے کہ ایمان کمی اور زیادتی کو قبول کرتا ہے یا نہیں؟

کسی زمانے میں یہ بحثیں پیدا ہوئی تھیں اور ایسے فرقے وجود میں آئے تھے جو اس معاملے میں گمراہی کا پرچار کرتے تھے، اس واسطے ان پر طویل بحثیں کی گئیں، اب الحمدللہ اس قسم کے فرقے موجود نہیں، اس لئے ان میں بہت زیادہ تفصیل میں جانے کی حاجت بھی نہیں، اس لئے تعارف کے طور پر خلاصہ جان لینا کافی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ محدثین جب ایمان کی تعریف کرتے ہیں تو یہ کہتے ہیں: **"ھو تصدیق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالارکان"**.

محدثین ایمان کو تین اجزاء سے مرکب مانتے ہیں، تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل بالارکان۔ کہتے ہیں کہ ایمان تین چیزوں کا مجموعہ ہے، اب جو گمراہ فرقے ہیں وہ ایسے ہیں کہ کوئی ایک کو مانتا ہے، دوسرے کو نہیں مانتا، مثلاً ایک جہمیہ فرقہ ہے جو جہم بن صفوان کے متبعین ہیں اور انہی کی تردید پر امام بخاری رحمہ اللہ نے مستقل کتاب قائم کی ہے **"کتاب الرد علی الجهمیه"** ان کے عجیب وغریب عقائد تھے، ان کا کہنا یہ تھا کہ ایمان کے لئے صرف تصدیق منطقی کافی ہے، اس کو وہ بعض اوقات معرفت سے تعبیر کرتے ہیں کہ اگر اللہ کی معرفت حاصل ہوگئی اور توحید ورسالت کی معرفت حاصل ہوگئی تو بس آدمی مومن ہوگیا۔ چاہے دل سے تصدیق کرے یا نہ کرے، اور چاہے اقرار باللسان اور عمل بالارکان کرے یا نہ کرے، محض معرفت، ایمان کے لئے کافی ہے۔

ایک آدمی نے دل میں سوچنا شروع کیا اور اس کو خود بخود دل میں معرفت حاصل ہوگئی کہ اللہ ایک ہے، کہتے ہیں یہ کافی ہے اور ایمان کے لئے تصدیق قلبی ضروری نہیں ہے۔

تصدیق قلبی اور معرفت میں فرق؟

تصدیق قلبی اور معرفت میں فرق یہ ہے کہ معرفت غیر اختیاری چیز ہے، کسی چیز کا علم حاصل ہوجانا غیر اختیاری ہے اور تصدیق اختیاری چیز ہے، اپنے اختیار سے کسی بات کی تصدیق کی جاتی ہے، اور اگر غیر اختیاری طور پر کوئی بات معلوم ہوگئی ہو تو وہ معرفت ہے اور اس کو تصدیق منطقی بھی کہتے ہیں۔ تصدیق منطقی جہمیہ کے نزدیک کافی ہے، تصدیق قلبی اختیار کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

ان کا یہ مذہب بداہۃً باطل ہے، اصل میں ان پر منطقیت کا غلبہ تھا تو تصدیق سے تصدیق منطقی مراد لی اور کہہ دیا کہ جب کسی آدمی کو یہ پتہ چل گیا کہ اللہ ایک ہے تو یہ پتہ چل جانا خود ایک تصدیق ہے، لیکن یہ قول بالکل باطل ہے، کیونکہ تصدیق منطقی درکار نہیں، بلکہ تصدیق اصطلاحی درکار ہے کہ اپنے اختیار سے ہو، اس کی عقلی تصدیق کی تردید اس بات سے ہوسکتی ہے کہ اگر آپ یہ کہیں کہ معرفت سے ایمان حاصل ہو جاتا ہے تو آپ نے دیکھا کہ معرفت غیر اختیاری امر ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اسی چیز کا مکلف بنا دیا جو اس کے اختیار سے باہر ہے اور یہ اللہ جل جلالہ کی حکمت بالغہ کے بالکل خلاف ہے۔ اور قرآن وسنت میں اس کے بہت سارے دلائل موجود ہیں جو اس قول کی تصدیق کرتے ہیں۔

یہودیوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے صاف فرمایا:

"يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَ هُمْ". [۲۲]

ترجمہ: پہچانتے ہیں اس کو جیسے پہچانتے ہیں اپنے بیٹوں کو۔

کہ حضور اقدس ﷺ کی رسالت کو اس طرح جانتے ہیں جس طرح اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں، لیکن اس کے باوجود مومن نہیں ہیں:

"وَ لَقَدْ عَلِمُوْا لَمَنِ اشْتَرٰهُ مَا لَهٗ فِى الْاٰخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ". [۲۳]

ترجمہ: اور وہ خوب جان چکے ہیں جس نے اختیار کیا جادو کو نہیں اس کے لئے آخرت میں کچھ حصہ۔

خوب اچھی طرح جانتے ہیں کہ آخرت میں کچھ نہیں ملے گا، علم پایا جا رہا ہے، لیکن اس پر ایمان کا اطلاق نہیں ہے۔ اور فرعون کے بارے میں فرمایا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام فرعون سے کہہ رہے ہیں، تجھے خوب پتہ ہے، علم ہے کہ یہ جو کچھ رب السمٰوٰت نے نازل کیا ہے، بصائر کی صورت میں نازل کیا ہے، سب جانتا ہے مگر اس کے باوجود فرعون بالاجماع کافر ہے، معرفتِ مجرد کافی نہیں جب تک تصدیق قلبی بالاختیار نہ ہو۔ لہٰذا جہمیہ کا قول بالکل ہی باطل ہے۔

دوسرا مذہب کرامیہ کا ہے جو جہمیہ کے بالکل برعکس ہے، کرامیہ کہتے ہیں کہ ایمان اقرار باللسان کا نام ہے، بس زبان سے کوئی اقرار کرلے دل میں تصدیق ہو یا نہ ہو وہ مسلمان ہے۔ کرامیہ کا بانی عبداللہ بن الکرام جو مشبہ مجسمہ میں سے ہے، ان کی طرف یہ بات منسوب ونقل ہوتی چلی آئی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اقرار باللسان کافی ہے۔

---

۲۲ البقرۃ: ۱۴۶۔

۲۳ البقرۃ: ۱۰۲۔

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ کا قول

حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجھے حیرت ہوتی ہے اس بات پر کہ محض اقرار باللسان ایمان کے لئے کافی ہے جبکہ تصدیق قلبی نہ ہو، اس کو ان لوگوں نے کیسے ایمان کے لئے کافی سمجھ لیا؟ کہتے ہیں کہ بعد میں تحقیق سے پتہ چلا کہ ان کا مذہب یہ نہیں ہے کہ تنہا اقرار باللسان سے انسان مؤمن ہو جاتا ہے، بلکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اقرار باللسان دنیوی احکام کے اعتبار سے مسلمان قرار پانے کے لئے کافی ہے۔

اس بات پر علامہ عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ بات درست ہے تو پھر اس مسئلہ میں ان کے درمیان اور اہل سنت کے درمیان کوئی فرق نہ رہا۔ اس لئے کہ اہل سنت بھی یوں کہتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے، لیکن تصدیق قلبی کی معرفت ہر انسان کے لئے ممکن نہیں کہ کس کے دل میں ہے کس کے دل میں نہیں، اندرونی بات کا کیسے پتہ لگایا جاسکتا ہے، لہٰذا ہم تو اسلام کے احکام جاری کریں گے، اور ظاہر ہے کہ جب اس نے اقرار باللسان کرلیا، کلمہ توحید پڑھ لیا، انقیاد کا التزام بھی کرلیا تو اس پر اسلام کے احکام جاری کریں گے۔ چنانچہ نبی ﷺ نے منافقین پر اسلام ہی کے احکام جاری فرمائے، حالانکہ آپ جانتے تھے کہ وہ منافق ہیں اس کے باوجود اسلام کے احکام جاری کئے، کیونکہ وہ اقرار باللسان کئے ہوئے تھے، تو اہل سنت بھی یہی کہتے ہیں کہ: **"ھلا شققت قلبه ؟"** تم کسی کا دل چیر کر تو نہیں دیکھ سکتے، لہٰذا اسلام کے احکام ہر اس شخص پر جاری کئے جائیں گے جو اقرار باللسان کرے۔ اس لئے علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اہل سنت میں اور کرامیہ میں کوئی فرق نہیں۔

البتہ بعض علماء کرام نے فرمایا کہ تھوڑا سا فرق اب بھی ہے، کرامیہ یوں کہتے ہیں کہ اقرار باللسان کے نتیجے میں دنیا کے اندر جو حکم بالاسلام کیا جائے گا وہ حکم بالاسلام حقیقۃً ہوگا، اور اہل سنت کہتے ہیں کہ دنیا میں جو اسلام کے احکام کا اطلاق کیا جائے گا وہ مجبوراً ہوگا۔ کیا مطلب؟ مثلاً ایک شخص کے دل میں تصدیق نہیں، زبان سے اسلام کا اقرار کرتا ہے تو کرامیہ کہتے ہیں دنیوی احکام کے اعتبار سے پکا مسلمان ہے اگرچہ آخرت میں جا کر جلے، لیکن یہاں پکا مسلمان ہے، تو حقیقۃً مسلمان کے احکام جاری ہوں گے۔ اور اہل سنت کہتے ہیں کہ اس کو ہم جو مسلمان کہہ رہے ہیں وہ مجبوراً کہہ رہے ہیں، ہمیں دل کا حال پتہ نہیں۔ لہٰذا اگر کسی موقعہ پر دل کا حال معلوم ہو جائے تو پھر اسلام کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔

ثمرۂ اختلاف دونوں کے درمیان اس طرح نکلے گا کہ فرض کریں ایک شخص ہے جس نے اقرار باللسان کرلیا، کرامیہ نے بھی کہا کہ یہ مسلمان ہے اور اہل سنت نے بھی کہا کہ یہ مسلمان ہے، اس پر مسلمان کے احکام جاری ہوں گے۔ اس کے نتیجے میں ایک مسلمان عورت سے نکاح کرلیا، دونوں کے نزدیک وہ نکاح درست ہوگیا،

اب بعد میں کسی وقت وہ اقرار کرتا ہے کہ جس وقت میں نے اس عورت سے نکاح کیا تھا اس وقت میرے دل میں تصدیق قلبی موجود نہیں تھی صرف اقرار باللسان تھا، اب تصدیق قلبی کرتا ہوں تو سابق نکاح ہوا یا نہیں؟

اہل سنت کے لحاظ سے نہیں ہوا اور کرامیہ کے لحاظ سے ہوگیا، دونوں میں فرق یہ ہے کہ کرامیہ چونکہ اس اقرار باللسان کا اعتبار کرکے حقیقۃً اس کو دنیا کے اعتبار سے مسلمان قرار دیتے ہیں، لہٰذا وہ نکاح ظاہراً و باطناً ہوگیا۔

اور جمہور کے نزدیک چونکہ اس وقت تصدیق قلبی نہیں تھی اس لئے نکاح نہیں ہوا اب دوبارہ نکاح کرو، جب کرامیہ کا مذہب معلوم ہوگیا، حقیقت معلوم ہوگئی تو اب اس کی زیادہ تردید کی حاجت نہیں رہی۔[۴۴]

معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ایمان کی تعریف

معتزلہ اور خوارج بھی ایمان کی تعریف اسی طرح کرتے ہیں جس طرح ابھی محدثین سے نقل کی ہے کہ:

"ھو تصدیق بالجنان و اقرار باللسان وعمل بالارکان".

جس کے معنی یہ ہیں کہ تصدیق اور اقرار کو تو وہ بھی مانتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ کہتے ہیں کہ عمل بالارکان بھی ایمان کا جزو ہے، جزو ترکیبی۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ ایمان بغیر عمل کے درست اور معتبر نہیں، عمل ایمان کا جزو ہے۔ ایمان ان تین چیزوں سے مرکب ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص عمل نہیں کرے گا تو اس کو مومن نہیں کہا جائے گا۔ اگر کوئی شخص نماز چھوڑ دے تو وہ ایمان سے خارج ہو جائے گا، کیونکہ نماز بھی ایمان کا ایک اہم جزو ہے اور جب ایک جزو کو چھوڑ دیا تو اس پر کل کا اطلاق نہیں ہوگا یا کوئی شخص کسی معصیت کا ارتکاب کرے العیاذ باللہ چوری کرے، ڈاکہ ڈالے، زنا کرے، شراب پی لے، تو اس عمل سے بھی وہ ایمان سے خارج ہو جائے گا، کیونکہ ایمان کا جزو ہے۔

آگے معتزلہ اور خوارج میں مشہور فرق ہے۔

خوارج یہ کہتے ہیں کہ معصیت کے ارتکاب سے انسان ایمان سے خارج ہو جاتا ہے اور کفر میں داخل ہو جاتا ہے۔

اور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ ایمان سے تو خارج ہو جاتا ہے، لیکن کفر میں داخل نہیں ہوتا۔ وہ **"منزلة بين المنزلتين"** کے قائل ہیں، ایمان سے خارج ہے اور کفر میں داخل نہیں، بیچ میں لٹک رہا ہے۔

مرجئہ کا عقیدہ

مرجئہ فرقہ یہ کہتا ہے کہ عمل وغیرہ کی کوئی حاجت نہیں، تصدیق قلبی کافی ہے۔ جس کے معنی یہ ہوئے کہ جس طرح کفر کے ساتھ کوئی عمل مقبول نہیں، کافر خواہ کتنے بھی اعمال کرے، ثواب نہیں ملے گا، اسی طرح ایمان

[۴۴] فتح الملھم، ج:۱، ص: ۴۲۶ ـ ۴۴۳.

کے ساتھ کوئی معصیت مضر نہیں، آدمی جتنی بھی معصیتیں کرتا رہے اس سے العیاذ باللہ کوئی نقصان نہیں پہنچتا، اور ایمان تروتازہ صحیح وسالم رہتا ہے، انہوں نے عمل کو بالکل لغو قرار دیدیا۔

ان کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت کریمہ سے ہے:

"فَمَنْ يُؤْمِنْ بِرَبِّهٖ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَّ لَا رَهَقًا" [۲۵]

ترجمہ: پھر جو کوئی یقین لائے گا اپنے رب پر سو وہ نہ ڈرے گا نقصان سے اور نہ زبردستی سے۔

یعنی جو شخص پروردگار پر ایمان لے آئے اس کو کوئی اندیشہ نہیں ہے نہ کسی کمی کا نہ زیادتی کا، تو ایمان پر مرتب فرمادیا اس بات کو کہ بخس اور رہق کا کوئی خوف نہیں۔

نیز:

"لَا يَصْلٰهَآ اِلَّا الْاَشْقَى ۝ الَّذِىْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى". [۲۶]

ترجمہ: اس میں وہی گرے گا جو بڑا بد بخت ہے جس نے جھٹلایا اور منہ پھیرا۔

"ھا" ضمیر جہنم کی طرف راجع ہے کہ جہنم میں داخل نہیں ہوگا مگر وہ بدبخت جو تکذیب کرے اور منہ پھیرے۔ تو دخول نار کو منحصر کردیا کذب کے ساتھ کہ جو مکذب ہے وہی داخل ہوگا، معلوم ہوا کہ جو مکذب نہیں وہ آگ میں داخل ہی نہیں ہوگا، لہٰذا جو چاہو کرتے پھرو آگ کا کوئی اندیشہ نہیں۔

اور سورۃ ملک کی جو آیت ہے:

"كُلَّمَآ اُلْقِىَ فِيْهَا فَوْجٌ سَاَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ اَلَمْ يَاْتِكُمْ نَذِيْرٌ". [۲۷]

ترجمہ: جس وقت پڑے اس میں ایک گروہ پوچھیں ان سے دوزخ کا داروغہ نہ پہنچا تھا تمہارے پاس کوئی ڈر سنانے والا۔

تو کہتے ہیں جب بھی کوئی فوج لائی جائے گی جہنم میں ڈالنے کے لئے تو جہنم کے "خزنۃ" (داروغہ) پوچھیں گے کہ کیا تمہارے پاس کوئی ڈرانے والا نہیں آیا تھا، تو وہ کہیں گے کہ آیا تو تھا مگر ہم نے تکذیب کی، تو معلوم ہوا یہ انجام تکذیب کرنے والوں کا ہے، جو تصدیق کر رہے ہیں وہ کبھی بھی جہنم میں نہیں جائیں گے۔

---

۲۵ سورۃ الجن: ۱۳۔

۲۶ اللیل: ۱۵،۱۶۔

۲۷ الملک: ۸۔

نیز وہ مشہور حدیث جس میں نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جو بھی **"لا إلــه إلا اللّٰــه"** کہے گا وہ جنت میں جائے گا۔ انہوں نے پوچھا **"وإن زنی وإن سرق"** فرمایا **"وإن زنی وإن سرق"**.[۲۸]

تو کہتے ہیں کہ **"وإن زنی وإن سرق"** میں یہ بتا دیا کہ اعمال اور معصیات سے کوئی فرق نہیں پڑتا اور اس سے آدمی جہنم کا مستحق نہیں ہوتا، یہ قول ہے مرجئہ کا۔

جمہورؒ کا عقیدہ

لیکن جمہور کا کہنا یہ ہے کہ دلائل بڑے بوگس ہیں اور جمہور کی دلیل وہ آیتِ کریمہ ہے جس میں عذاب کو معصیت پر مرتب کیا گیا ہے۔ فرمایا:

"اِنَّ الَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتٰمٰى ظُلْمًا اِنَّمَا يَاْكُلُوْنَ فِىْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا ؕ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيْرًا ○"[۲۹]

ترجمہ: جو لوگ کہ کھاتے ہیں مال یتیموں کا ناحق وہ لوگ اپنے پیٹوں میں آگ ہی بھر رہے ہیں اور عنقریب داخل ہوں گے آگ میں۔

اس میں صاف صاف ذکر ہے کہ وہ لوگ جہنم میں داخل ہوں گے جو یتامیٰ کا مال ظلماً کھاتے ہیں، اسی طرح آیت:

" وَ الَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ ".[۳۰]

اور آیات:

قَالُوْا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ ○ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِيْنَ○[۳۱]

یہ عذاب کی وجہ بیان ہو رہی ہے معلوم ہوا کہ اعمال کی وجہ سے عذاب ہوگا۔ باقی یہ ضرور ہے کہ **"تخلید فی نار"** محض اعمال کی وجہ سے نہیں ہوگی، لہٰذا جو آیتیں انہوں نے پیش کی ہیں وہ سب **"تخلید نار"** سے متعلق ہیں: **"فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَّلَا رَهَقًا"** اور **"لَا يَصْلٰهَآ اِلَّا الْاَشْقٰى"** ان سے مراد خلود فی النار ہے۔ اور جس حدیث میں **"وإن زنی وإن سرق"** آیا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ کبھی نہ کبھی یہ آدمی جنت میں ضرور جائے گا۔

---

[۲۸] مشکوۃ المصابیح، ص: ۱۴ قدیمی کتب خانہ کراچی۔

[۲۹] النساء: ۱۰.

[۳۰] التوبة: ۳۴.

[۳۱] المدثر: ۴۳، ۴۴.

چاہے اپنے اعمال کی سزا بھگت کر جائے۔ لہٰذا مرجئہ کا یہ مذہب باطل ہے۔

معتزلہ اور خوارج نے یہ کہا کہ عمل جزو ایمان ہیں اور مرجئہ نے یہ کہا تھا کہ عمل کی کوئی حیثیت نہیں۔

جمہور اہل سنت کا مذہب ان دونوں کے درمیان ہے کہ یا تو یوں کہو کہ عمل جزو ایمان ہے، لیکن جزو تزئینی ہے جیسا کہ محدثین نے کہا یا یوں کہو کہ جزو ایمان نہیں، لیکن اپنی جگہ وہ بھی ضروری ہے اور اس کے ترک سے بھی عذاب کا اندیشہ ہے، جیسا کہ حنفیہ نے کہا ہے: دوسرے الفاظ میں یوں کہہ لو کہ یہ جو بین بین معتدل راستہ ہے، کہ ایک طرف یوں کہا جائے کہ ایمان کا تحقق تو اگرچہ عمل پر موقوف نہیں، لیکن عمل واجب ہے اور اس واجب کے ترک سے گناہ بھی ہوگا اور عذاب بھی، یہ اہل سنت کے مذہب کا خلاصہ ہے۔

لیکن اہل سنت کے اس مذہب پر باوجودیکہ سارے اہل سنت متفق ہیں، لیکن تعبیر میں فرق ہوگیا، محدثین کی تعبیر کچھ اور ہے حنفیہ اور متکلمین کی تعبیر کچھ اور ہے، حاصل سب کا ایک ہی ہے۔ **"عبا راتنا شتی و حسنک واحد"** اس معنی کے لحاظ سے اگر کچھ عمل نہ کرے تو ہم اس کو کافر نہیں کہیں گے، لیکن اگر عمل نہیں کرے گا تو گنہگار ہوگا، مستوجب عذاب ہوگا۔ اس بات پر سارے اہل سنت متفق ہیں۔

لہٰذا مرجئہ کا یہ کہنا بھی غلط ہے کہ اعمال لغو ہیں اور معتزلہ و خوارج کا کہنا بھی غلط ہے کہ عمل نہ کرنے سے انسان کافر ہو جائے گا، ایمان سے خارج ہو جاتا ہے۔ دونوں باتیں غلط ہیں۔

اہل سنت محدثینؒ کی تعبیر

اہل سنت میں تعبیر کا فرق یہ ہے کہ محدثین نے یہ کہا ہے کہ ایمان تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا نام ہے، تو عمل بالارکان کو بھی تعریف میں شامل کرلیا اگرچہ یہ صراحت بھی کر دی کہ عمل جزو ایمان ہونے کے معنی یہ نہیں کہ یہ جزو ترکیبی ہے، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ جزو تزئینی ہے۔

جزو تزئینی کہتے ہیں جیسے ایک درخت ہے جس کی جڑ اور تنا ہوتا ہے، شاخیں ہوتی ہیں، جڑ اور تنا ایک طرح سے ترکیبی اجزاء ہیں تنے کے بغیر یا جڑ کے بغیر درخت نہ رہے گا، لیکن جڑ بھی موجود ہو، تنا بھی موجود ہو شاخیں نہ ہوں یا کچھ شاخیں کاٹ دی گئی ہوں تو درخت موجود رہے گا اگرچہ ناقص ہے تو شاخیں اجزاء تزیینیہ ہیں کہ اگر یہ کاٹ دی جائیں تو وجود ختم نہیں ہوگا۔

ایک انسان ہے اس کے ہاتھ پاؤں کٹے ہوں اس کو انسان کہتے ہیں لیکن مکمل انسان نہیں، کیونکہ ہاتھ پاؤں اجزاء تزیینیہ ہیں اگر دل و دماغ نہیں تو پھر انسان ہی نہیں، تو حضرات محدثین کہتے ہیں کہ عمل ایمان کے لئے جزو ہے لیکن جزو تزئینی ہے کہ اس کے ہٹ جانے سے ایمان چلا نہیں جاتا اگرچہ اس میں نقص ہو جاتا ہے اور

دھبہ لگ جاتا ہے۔[۳۲]

حنفیہ اور متکلمین کی تعبیر

حنفیہ اور متکلمین کی تعبیر یہ ہے کہ ایمان بسیط ہے یعنی اس کے اجزاء نہیں بلکہ تصدیق قلبی کا نام ہے اور عمل اس کا جزو نہیں ہے، کیونکہ اگر عمل کو جزو مان لیں گے تو ایک جزو کے ختم ہونے سے کل ختم ہو جاتا ہے، لہٰذا اگر عمل کو جزو کہا جائے تو جو شخص عمل نہیں کرتا یا عمل میں کوتاہی کرتا ہے وہ ایمان سے خارج ہے جیسا کہ معتزلہ اور خوارج نے کہا، لہٰذا ایسی تعبیر کیوں اختیار کی جائے، اس سے خوارج کے مذہب باطل کی تائید ہوتی ہے انہوں نے یہ تعبیر اختیار کی ہے۔

یہ نزاع لفظی ہے

یہ صرف تعبیر کا فرق ہے، اور نزاع لفظی ہے ورنہ حقیقت کے اعتبار سے محدثین، متکلمین، حنفیہ اور شافعیہ میں کوئی فرق نہیں، کیونکہ وہ بھی مرتکب کبیرہ کو کافر نہیں مانتے ہم بھی نہیں مانتے، وہ بھی اعمال کو ضروری قرار دیتے ہیں اور ہم بھی۔ حقیقت نفس الامر، واقعہ اور نتیجہ میں کوئی فرق نہیں صرف تعبیر کا فرق ہے۔ اور یہ تعبیر کا فرق بھی درحقیقت اس لئے پیدا ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے زمانے میں معتزلہ اور خوارج کا بہت زور تھا اور وہ ہر وقت یہ پروپیگنڈہ کرتے تھے کہ اعمال جزو ایمان ہیں ان کے ترک سے انسان اسلام سے نکل جاتا ہے، تو حنفیہ نے ان کی تردید زیادہ ضروری سمجھی اور اس بات کے سدباب کے لئے کہ لوگ ان کے مذہب میں داخل ہوں، ایسی تعبیر اختیار کی کہ عمل جزو ایمان نہیں ہے۔[۳۳]

محدثین کے زمانے میں زیادہ زور مرجئہ کا تھا جو ہر وقت کہتے پھرتے تھے کہ عمل کی کوئی حیثیت نہیں، اس سے فسق و فجور کے بازار گرم ہونے کا اندیشہ تھا اس لئے حضرات محدثین نے مرجئہ کی تردید کے لئے وہ تعبیر اختیار فرمائی۔

محدثین اور حنفیہ کے درمیان جو فرق ہے، وہ حقیقۃً فرق ہے ہی نہیں، لہٰذا اس میں جانبین سے دلائل دینے کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ مدعی دونوں کا ایک ہی ہے، اب یہ بحث کرنا کہ میری تعبیر اچھی ہے، تمہاری تعبیر اچھی نہیں، یہ فضول بات ہے۔ **"لامشاحة في الإصطلاح"** اس پر خواہ مخواہ لوگوں نے صفحے کے صفحے سیاہ کر دیئے یہ وقت کا ضیاع ہے۔

---

۳۲ فتح الملهم، ج: ۱ : ص: ۴۴۴.

۳۳ والإمام أبو حنيفة كان قد ابتلى كثيرا بمقابلة الخوارج ومناظرتهم فلم يجد بدا من اختيار هذا التعبير الدافع في نحورهم بأصرح وجه............فتح الملهم، ج: ۱، ص: ۴۴۵.

ہاں مختصراً اتنا ضرور سمجھ لیجئے کہ مرجئہ کی تردید تو ہم نے کردی، البتہ معتزلہ اور خوارج کی تردید باقی رہ گئی، وہ یہ کہتے تھے کہ عمل جزوِ ایمان ہے، کیونکہ قرآن میں جہاں بھی "**آمنوا**" آیا وہاں "**وعملوا الصالحات**" آیا ہے، ہر ایک کے ساتھ آرہا ہے، جہاں بھی جنت کا وعدہ ہے وہاں "**آمنوا و عملوا الصالحات**" ہے۔ "**والعصر إن الانسان لفی خسر إلا الذین آمنوا و عملوا الصالحات**" وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں ایمان کو کبھی عمل صالح سے جدا ہی نہیں کیا گیا، تو معلوم ہوا کہ عمل صالح اس کا جزو ہے اور نجات اس پر موقوف ہے اس کے بغیر نجات نہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں یہی آیتیں ہماری دلیلیں ہیں، کیونکہ "**الذین آمنوا وعملوا الصالحات**" میں "**عملوا الصالحات**" کا عطف ہے "**آمنوا**" پر، اور عطف مغایرت پر دلالت کرتا ہے تو پتہ چلا کہ ایمان اور چیز ہے اور عمل صالح اور چیز ہے۔ اگر جزو ہوتا تو اس کو ایمان پر معطوف نہ کیا جاتا، اور جن آیتوں میں یہ آیا ہے کہ جو لوگ ایمان لائے اور عمل صالح کئے ان کو جنت ملے گی، لیکن جو عمل صالح کو ترک کرے اس کو جہنم میں جانا پڑے گا۔ **خالدًا مخلدًا** یہ کہاں ہے؟ یہ تو کسی آیت میں موجود نہیں، بلکہ اس کے خلاف موجود ہے:

"**إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**".[۳۴]

ترجمہ: بیشک اللہ تعالیٰ نہیں بخشتا اس کو جو اس کا شریک کرے کسی کو اور بخشتا ہے اس کے سوا جس کو چاہے۔

اس سے پتہ چلا کہ اللہ تعالیٰ شرک سے کم گناہوں کی بخشش فرمائیں گے اور احادیث میں بھی صاف طور پر اس کی تفصیلات ہیں، گناہوں کی وجہ سے انسان جہنم میں تو جائے گا، لیکن اس میں خلود نہیں ہوگا، بالآخر ایک وقت آئے گا کہ وہ نکل کر جنت میں جائے گا۔

اگر عمل ایمان کا جزو ترکیبی ہوتا جیسا کہ خوارج اور معتزلہ کہتے ہیں تو وہ کبھی بھی جنت میں نہ جاتا۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس موضوع پر بہت ساری احادیث نقل کی ہیں جن سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اپنی سزا پا کر پھر جنت میں چلے جائیں گے۔[۳۵]

یہ ایمان، مختلف فرقوں کے مذاہب اور ان کے مختصر دلائل کا خلاصہ ہے۔ امید ہے کہ ان شاء اللہ العزیز اس کی اہمیت وافادیت کے لئے کافی ہوگا۔

---

۳۴ النساء: ۱۱۶۔

۳۵ فتح الملہم، ج: ۱، ص: ۴۴۴، وعمدۃ القاری، ج: ۱، ص: ۱۶۸۔

ایمان زیادتی اور نقصان کو قبول کرتا ہے یا نہیں؟

اس سلسلے کا اہم موضوع یہ ہے کہ ایمان زیادتی اور نقصان کو قبول کرتا ہے یا نہیں؟

اس میں بھی وہی اختلاف ہے جو عمل کے جز و ایمان ہونے میں تھا۔

بعض محدثین فرماتے ہیں کہ **"الایمان یزید وینقص"** یعنی ایمان کی حقیقت میں اضافہ بھی ہوتا ہے اور کمی بھی۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور دیگر متکلمین کی طرف منسوب ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ ایمان میں کمی و زیادتی نہیں ہوتی۔[۳۶]

امام مالک رحمہ اللہ سے یہ منقول ہے کہ زیادتی ہوتی ہے کمی نہیں، حالانکہ اگر زیادتی ہوتی ہے، تو کمی ہونا اس کا منطقی نتیجہ ہے، کیونکہ زیادتی اور کمی میں عدم ملکہ کا تقابل ہے، تو اس میں کہیں گے کہ زیادتی ہوتی ہی اس میں ہے جو نقصان کی صلاحیت رکھتا ہے۔ تو یہ عجیب سا مذہب ہے جو سمجھ میں نہیں آتا۔ یہ امام مالک رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہے، واللہ اعلم۔[۳۷]

لیکن جو معروف مذاہب ہیں وہ دو ہیں۔ ایک محدثین کا کہ **"یزید و ینقص"** جیسا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے کہہ دیا ہے کہ **"ھو قول و فعل و یزید و ینقص"** دوسرا متکلمین اور حنفیہ کے نزدیک کہ **"لایزید ولا ینقص"** ہے۔[۳۸]

اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ اسی اختلاف پر مبنی ہے کہ عمل جز و ایمان ہے؟ بسیط ہے یا مرکب؟ تو جو لوگ ایمان کو بسیط مانتے ہیں کہ وہ مجرد تصدیق قلبی کا نام ہے اس کا کوئی اور جز نہیں، تو وہ کہتے ہیں **"لا یزید ولا ینقص"** کیونکہ یہ ایک حقیقت ثابتہ ہے کہ تصدیق میں کمی بیشی نہیں ہوتی، اور جو حضرات عمل کو جز و ایمان، اور ایمان کو مرکب مانتے ہیں وہ کہتے ہیں **"یزید وینقص"** کیونکہ ان کے نزدیک عمل جز و ایمان ہے اور عمل چونکہ لامتناہی درجہ رکھتا ہے تو جتنا عمل بڑھتا جائے گا اتنا ایمان بڑھتا جائے گا۔ اس لئے کہ عمل ایمان کا جزو ہے تو یہ اختلاف بھی اسی اختلاف پر متفرع ہے۔ اور یہاں بھی اگر دیکھا جائے تو نزاع لفظی ہے، کیونکہ یہاں پر اس ایمان کا تعلق ہے جو مدارِ نجات ہے، جس کے بغیر انسان جہنم سے نہیں بچ سکتا وہ تو ایک جزئی حقیقی ہے، ایک ماہیت تصدیق ہے اور وہ تصدیق ایسی چیز ہے جو زیادتی اور نقصان کو قبول نہیں کرتی، یعنی تصدیق کا وہ کم از کم درجہ جو انسان کو جہنم سے نجات دلانے کے لئے کافی ہو وہ ایمان ہے۔ جب وہ ایمان ہے تو اس میں کمی، زیادتی کا

---

۳۶ علی أن الإیمان ھل یزید ینقص .... الخ، ۳۷ عمدۃ القاری، ج: ۱، ص: ۱۷۱۔

۳۸ وفیض الباری، ج: ۱، ص: ۵۹، و فضل الباری، ج: ۱، ص: ۲۵۸۔

سوال ہی نہیں، یہ کم سے کم درجہ جو جہنم سے نجات دلانے کے لئے کافی ہو وہ ایک مختصر حقیقت ہے۔

اگر آپ کہیں کہ وہ زیادہ بھی ہوتا ہے اور کم بھی ہوتا ہے تو ماننا پڑے گا کہ جو زیادہ درجہ ہے، وہ موقوف علیہ ہے نجات کے لئے، ہم گفتگو کر رہے ہیں اس ایمان کے بارے میں جو موقوف علیہ ہے نجات کے لئے، تو جو موقوف علیہ ہے وہ تو ایک ہی درجہ ہے۔ اگر آپ اس سے اوپر والا کہو گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس سے اوپر والا موقوف علیہ ہے تو لازم آئے گا کہ جو اس سے نیچے والا ہے وہ نجات کے لئے کافی نہیں۔ اور اوپر جائیں گے تو کہیں گے یہ موقوف علیہ ہے تو نیچے کے درجات کافی نہیں۔ اس لئے جو ایمان موقوف علیہ ہے نجات من النار کے لئے تو وہ ایمان کمی اور زیادتی کو قبول نہیں کرتا۔ اہل سنت کے اس مسلک سے محدثین بھی انکار نہیں کریں گے، کیونکہ اگر وہ انکار کریں گے تو لازم آئے گا کہ جہنم سے نجات کے لئے ایک درجہ کافی نہیں اس سے اونچا درجہ ہونا چاہئے، جب اونچا درجہ ہونا چاہئے تو نیچے کا درجہ موقوف علیہ نہیں رہے گا، اس لئے اس معنی کے اعتبار سے حنفیہ کہتے ہیں کہ ایمان کمی زیادتی کو قبول نہیں کرتا، اس معنی کے لحاظ سے حضراتِ محدثین بھی یہی کہنے پر مجبور ہوں گے کہ ایمان زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتا۔ ہاں ایک مرتبہ وہ موقوف علیہ درجہ حاصل ہوگیا تو ہم بھی کہتے ہیں کہ اس کو مزید تقویت، پختگی، اس کے آثار اور اس کے مقتضیات کا زیادہ وضاحت سے مرتب ہونا، اس کے انوار وبرکات کے اندر اضافہ، اس میں زیادتی اور نقصان ہوتا ہے، یہ بات وہ بھی کہتے ہیں۔

اگر ایک آدمی ایک مرتبہ ایمان میں داخل ہوگیا تو وہ درجۂ مطلوبہ کو اختیار کرلینے سے کم سے کم درجہ ''زیادتی ونقصان کو قبول نہیں کرتا''، جب حاصل ہوگیا تو اب روز بروز ترقی ہو رہی ہے پہلے قرآن کریم کی ایک آیت سیکھی تھی اب دس سیکھ لیں، پہلے نماز سبحان اللہ سبحان اللہ کہہ کر پڑھا کرتا تھا، اب تلاوت کرتا ہے، پہلے ایک نماز شروع کی تھی اب دو، تین یا پانچ کردیں، رمضان کا مہینہ آیا تو روزہ رکھنا بھی شروع کردیا، زکوٰۃ دینی بھی شروع کردی، حج کا موسم آیا تو حج بھی کرلیا، تو جوں جوں آگے بڑھ رہا ہے اور عمل کے مواقع پیدا ہو رہے ہیں تو اس لحاظ سے مومن بہ کے اندر اضافہ ہو رہا ہے اور اعمال کے ذریعے ایمان کے انوار وبرکات میں اضافہ ہو رہا ہے اور اس ایمان کی کیفیات میں ترقی ہو رہی ہے نہ کہ کمیت میں، یہ ساری ترقیات ہم بھی مانتے ہیں، تو حقیقت میں یہ نزاع بھی لفظی ہے۔

محدثین جیسے امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب میں آیات کا ڈھیر لگا دیا ہے کہ دیکھو قرآن کریم جگہ جگہ کہہ رہا ہے۔

''اَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهٖٓ اِيْمَانًا ۚ فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَزَادَتْهُمْ اِيْمَانًا''۔[۳۹]

---

۳۹ التوبة : ۱۲۴.

ترجمہ: کس کا تم میں سے زیادہ کر دیا اس سورت نے ایمان،
سو جو لوگ ایمان رکھتے ہیں ان کا زیادہ کر دیا اس سورت
نے ایمان۔

تو زیادتی ایمان کی طرف منسوب کی گئی، معلوم ہوا کہ ایمان زیادتی اور نقصان کو قبول کرتا ہے، تو کہتے ہیں بھائی آپ یہ کیسے کہتے ہیں کہ ایمان زیادتی اور نقصان کو قبول نہیں کرتا، حالانکہ قرآن میں جگہ جگہ لکھا ہوا ہے کہ ایمان زیادہ ہو گیا، تو جواب وہی ہے۔

جس زیادتی کا ذکر ہے اس کا تو کسی نے انکار نہیں کیا، وہ کیا ہے؟ اس کو میں نے اجمالی طور پر ذکر کیا تھا اب تفصیلی طور پر ملاحظہ فرمائیں۔

بعض جگہ جہاں زیادتی ایمان کا ذکر ہے وہاں مؤمن بہ کی زیادتی مراد ہے، ایمان کی زیادتی مراد نہیں، قرآن کریم میں جہاں جہاں آیا ہے کہ جب کوئی آیت نازل ہوتی تو کافر کہتے:

"اَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهٖٓ اِيْمَانًا ۚ فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَزَادَتْهُمْ اِيْمَانًا"۔

ان آیات میں ایمان کی زیادتی کا مطلب ہے کہ اگر پہلے دس آیتوں پر ایمان تھا تو اب گیارہ آیتوں پر ایمان ہے تو زیادتی ایمان باعتبار زیادتی مؤمن بہ کے ہے، اور یہ وہی چیز ہے جس کو امام ابوحنیفہؒ نے تعبیر فرمایا کہ ان سے پوچھا گیا کہ قرآن میں جگہ جگہ زیادتی ایمان کا ذکر ہے تو پھر آپ نے فرمایا **"ھذا اجمال وذاک تفصیل"** کہ جہاں ایمان کی زیادتی کا ذکر آیا ہے اس سے تفصیل مراد ہے یعنی مؤمن بہ کی تفصیل، جو نیا حکم آتا ہے اس پر بھی ایمان لاتا ہے پھر اور حکم آتا ہے اس پر بھی ایمان لاتا ہے، تو مؤمن بہ، عقائد و احکام کے اندر اضافہ ہو رہا ہے اس لحاظ سے زیادتی ایمان ہے۔

دوسرا معنی یہ ہے کہ انوار و برکات میں اضافہ جیسے **"لیزدادوا ایمانا مع ایمانھم"** اس میں مؤمن بہ بھی مراد ہو سکتا ہے۔[۴۰]

تصدیق کے درجات

مزید توجیہ یہ ہے کہ بعض جگہ تصدیق کے درجہ میں فرق ہوتا ہے جیسے یقین، اگرچہ ایک کلی ہے لیکن کلی مشکک ہے، اس کے بھی درجات ہوتے ہیں۔ آپ نے سنا ہوگا **"حق الیقین، عین الیقین"** اور **"علم الیقین"** تو یہ یقین کے درجات ہیں: ایک یقین کا درجہ ہم جیسے کمزوروں کو حاصل ہے اور ایک درجہ صحابہ کرام ﷡

---

[۴۰] **فتح الملھم**، ج: ۱، ص: ۴۴۶ - ۴۵۷، وفیض الباری، ج: ۱، ص: ۵۹-۶۶.

کو حاصل تھا، یقین ہونے میں تو دونوں مشترک ہیں، لیکن درجات میں زمین وآسمان کا فرق ہے اس لئے ہم کہتے ہیں ان کا ایمان بڑا مضبوط تھا۔

" لیس الخبر کالمعاینة "

ایک چیز ہے جس کا آپ کو پہلے یقین تھا، لیکن دیکھی نہیں تھی اب آنکھوں سے دیکھ لی تو یقین میں کچھ فرق ضرور پڑے گا، اس لئے کہ "**لیس الخبر کا لمعاینة**" آنکھوں سے دیکھنے کے بعد جو بات حاصل ہوئی وہ پہلے سے حاصل نہیں تھی۔

سب کو معلوم ہے کہ ایک شہر مکہ مکرمہ ہے، لیکن اکثر نے نہیں دیکھا، یقین تو سب کو ہے، لیکن جب وہاں پہنچ جاؤ گے اور آنکھوں سے دیکھ لو تو یقین پکا ہو جائے گا، یہ معنی نہیں ہے کہ پہلے یقین نہیں تھا اب پیدا ہوا، یقین پہلے بھی تھا، لیکن اب عین الیقین حاصل ہو گیا تو درجات ہوتے ہیں۔ بعض جگہ از دیاد ایمان سے مراد درجات میں اضافہ ہوتا ہے یعنی کم سے کم جو مقدار ایمان کی مطلوب ہے اس سے آگے بڑھ کر ایسے مقام پر پہنچ گئے جو مقدار ہر ایک سے مطلوب نہیں ہے۔

حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے اگر زہر کی شیشی "**بسم اللہ الذی لا یضرہ مع اسمہ شیء فی الأرض**" **الخ** پڑھ کر پی لی تو کس لئے پی؟ اللہ پر ایمان تھا کہ اصل موت دینے والا میرا اللہ ہے، یہ شیشی کوئی حقیقت نہیں رکھتی، اگر وہ نہیں چاہے گا تو موت نہیں آئے گی، اس سے میں دعا کر رہا ہوں اور وہ میری دعا ضرور سنے گا، اور زہر کی شیشی پی لی، کچھ بھی نہیں ہوا۔ کرلو تم بھی یہ کام! کہ حضرت خالد بن ولیدؓ نے کیا تھا اس لئے میں بھی کرتا ہوں، تو کیا ہو گا؟ مرے گا، اس لئے کہ یقین کا وہ مقام حاصل نہیں۔ لیکن کیا تم سے وہ مطلوب ہے کہ یہ مقام ضرور پیدا کرو، اس کے بغیر مؤمن نہیں کہلاؤ گے، تو ہم گفتگو کر رہے ہیں اس ادنیٰ سے ادنیٰ مقام کی جو نجات کے لئے ضروری ہے، اس میں زیادتی و نقصان نہیں، لیکن جب اس سے آگے بڑھو تو ایمان کے درجات بے شمار ہو سکتے ہیں۔

امام صاحبؒ کے اس جملہ "إیمانی کإیمان جبریل" کی تفصیل

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے تو کہا تھا "**إیمانی کإیمان جبریل**" امام صاحب کا یہ مشہور مقولہ ہے کہ میرا ایمان جبریل کے ایمان کی طرح ہے اور مقصود اس سے یہ تھا کہ ایمان زیادتی اور نقصان کو قبول نہیں کرتا، تو جو میرا ایمان ہے وہ جبریل کا ایمان ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

کسی نے امام صاحب رحمہ اللہ سے کہا کہ حضرت! آپ نے یہ کیا بات کہہ دی کہ آپ کا ایمان اور

جبریل علیہ السلام کا ایمان ایک جیسا ہے تو انہوں نے کہا کہ میں نے یہ کہا ہے **"ایمانی کإیمان جبریل"** یہ نہیں کہا کہ **"ایمانی کإیمان جبریل"** ہاں اس بات کا قائل ہوں کہ **"ایمانی کإیمان جبریل"**۔

دونوں میں کیا فرق ہے؟

فرق یہ ہے کہ **"کــــاف"** مطلق تشبیہ کے لئے آتا ہے چاہے ادنیٰ سے ادنیٰ درجہ میں مشابہت پیدا ہو جائے تو **"کــاف"** تشبیہ کا اطلاق ہو جاتا ہے اگر ننانوے وجوہ اختلاف کی ہوں اور ایک وجہ اتفاق کی ہو تب بھی **"کـاف"** استعمال کر سکتے ہیں۔ **"زیـد کـالأسد"** اس کے پنجے، اس کے ہاتھ، اس کے دانت یوں نکلے ہوئے، اس کے دانت خوبصورت، اس کے چہرے پر بال نہیں، وہ ایک درندہ ہے، تو اتنی زیادہ وجوہ اختلاف ہیں صرف ایک ضعیف سی وجہ مشابہت ہے کہ یہ بھی بہادر ہے، وہ بھی بہادر ہے، حالانکہ بہادری کے درجہ میں بھی فرق ہے تو فی الجملہ ایک چھوٹی سی چیز میں مشابہت پائی جارہی ہے، لہٰذا **"کــاف"** کا اطلاق ہو گیا کہ **"زیـد کالاسد"**۔

بخلاف "مثل" کے، کہ یہ کیفیات میں مماثلت بتاتا ہے، اگر کسی کو کہیں گے **"مثلـه مثل فلان"** تو کیفیات میں مماثلت ہونی چاہئے اور اچھی خاصی ہونی چاہئے، محض ادنیٰ درجہ کی مماثلت کافی نہیں، تو امام صاحبؒ نے فرمایا **"ایمانی کإیمان جبریل"** یہ نہیں فرمایا **"ایمانی کإیمان جبریل"**۔

مطلب اس کا یہ ہوا کہ جبریل علیہ السلام کے ایمان کو اپنے ایمان سے تشبیہ دی یہ فی الجملہ مشابہت ہے، وہ ادنیٰ حد ہے جس کو میں بار بار تعبیر کر رہا ہوں کہ ادنیٰ ترین تصدیق کا مصداق جس کے بغیر انسان **"نـجـات من الـنـار"** نہیں پا سکتا، وہ ادنیٰ مقدار ان کو بھی حاصل ہے مجھے بھی حاصل ہے، اب اس ادنیٰ مقدار کے بعد ان کے اور درجات کتنے ہیں اور میرے کتنے ہیں اس میں زمین و آسمان کا فرق ہے اور فرق ہو سکتا ہے اور فرق ہے۔

جبریل علیہ السلام کو علم مشاہدہ علم عیان ملأ اعلیٰ کا حاصل ہے اور ہما شما کو علم مشاہدہ حاصل نہیں یعنی علم غیب، علم غیب سے وہ مراد نہیں ہے کہیں مجھ پر فتویٰ لگا دیں، یہاں لوگ ایک دم سے مشرک ہونے کا فتویٰ لگا دیتے ہیں۔

علم غیب سے مراد یہ ہے کہ ہم نے جو علم حاصل کیا ہے وہ غیب کی باتوں کا ہے اور ہم بغیر مشاہدہ کے ایمان لا رہے ہیں اور یہ بات واضح ہے کہ **"لیس الـخـبـر کالعیان"** لہٰذا ان کو جو ایمان کا درجہ حاصل ہے وہ قوت کے اعتبار سے ہم سے کہیں زیادہ ہوگا، لیکن جو ادنیٰ درجہ **"نـجـات مـن الـنـار"** کے لئے مطلوب ہے اس میں ہم دونوں مساوی ہیں، یہ مطلب ہے **"ایمانی کإیمان جبریل"** کا۔

بعد میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس تعبیر کو بھی چھوڑ دیا اور کہا اب میں یہ تعبیر کرتا ہوں **"ایـمـانـی**

کایمان جبریل "میرا ایمان ان باتوں کے اوپر ہے جن پر جبریل ایمان لائے۔"[41]

یہ نزاع لفظی ہے

خلاصہ یہ کہ جہاں جہاں ایمان میں زیادتی کا ذکر ہے اس سے مراد ایمان کی قوت میں پختگی، ایمان کی تازگی، ایمان کے اندر درجات میں اضافہ، اس اعتبار سے ایمان بے شک زیادتی کو قبول کرتا ہے، حقیقت ماہیت ایمانی نہیں، بلکہ ایمان کے بعد اس کی تصدیق اور تعیین کے درجات بڑھتے رہتے ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے۔ اس لئے اختلاف کا کوئی ثمرہ مرتب نہیں ہوتا، ثمرہ اس وقت مرتب ہوتا جب ایک کہے کہ یہ جہنمی ہے دوسرا کہتا ہے کہ نہیں جنتی ہے، تب ثمرہ مرتب ہوتا جس طرح معتزلہ اور خوارج کے ساتھ ہو رہا ہے، لیکن اہل سنت والجماعت کے ہاں خدا کے فضل سے ایسی کوئی بات نہیں ہے، نتائج کے اعتبار سے سب متفق ہیں، لہٰذا زیادہ چوں و چرا کی کوئی حاجت نہیں۔[42]

اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے ہمیں ایمان کی حقیقت عطا فرمائیں، بحثیں اور چوں و چرا بہت کر لی، لیکن اصل حقیقت اللہ تعالیٰ عطا فرمادے، نماز میں یہ دعا مانگا کرو حضور انور ﷺ سے منقول ہے "**اللّٰھم إنی اسئلک ایمانا یباشر قلبی**" اے اللہ! میں آپ سے ایسا ایمان مانگتا ہوں جو میرے قلب میں پیوست ہو جائے اللہ تعالیٰ مجھے اور آپ کو عطا فرمادے۔

اُصولِ تکفیر

اُصولِ تکفیر کے سلسلے میں ہمارے معاشرے میں بڑی افراط و تفریط پائی جاتی ہے، ایک طرف بعض ایسے لوگ ہیں کہ جو ذرا ذرا سے اختلاف کی بناء پر دوسروں پر کفر کے فتوے عائد کر دیتے ہیں اور یہ نہیں دیکھتے کہ تکفیر یعنی کسی کو کافر قرار دینا بہت ہی سنگین کام ہے۔

اور دوسرے بعض لوگ، خاص طور پر جو جدید تعلیم یافتہ طبقہ ہے وہ دوسری طرف انتہا پر چلے گئے کہ کوئی شخص کتنا ہی کافرانہ عقائد رکھے اس کے باوجود اگر وہ اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہے تو یہ کہتے ہیں کہ اس کو کافر نہ کہو، چنانچہ ان کے نزدیک قادیانی بھی مسلمان، منکرین حدیث بھی مسلمان، اور آغا خانی بھی مسلمان ہیں اور یہ ان سب کو مسلمان قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ جبکہ حق افراط و تفریط کے درمیان ہے۔

تنبیہ

تکفیر کے سلسلے میں پہلی بات یہ ہے کہ اگر ہم یوں کہیں کہ جو بھی شخص اپنے آپ کو مسلمان کہے گا اسے

---

[41]، [42] ومن أراد مزيد التحقيق والتفصيل فليراجع : فتح الملهم، ج : ۱، ص : ۵۱۴ ـ ۵۲۲.

کافر نہ کہو، تو نتیجہ نکلے گا کہ اسلام کی اپنی کوئی حقیقت نہیں ہے اور نہ اسلام کے کوئی لوازمات اور تقاضے ہیں، لہٰذا جو شخص توحید کو نہ مانے، رسالت و آخرت کو نہ مانے لیکن اس کے باوجود اگر وہ کہے کہ میں مسلمان ہوں تو اس کو مسلمان تصور کیا جائے، تو یہ بات بالکل ہی باطل ہے۔ [۴۳]

کفر کی تعریف

حقیقت یہ ہے کہ جس طرح ایمان کی تعریف ہے کہ تصدیق **"ماعلم مجئ النبی ﷺ به ضرورة"** یا اس کا جو اختصار کیا گیا ہے کہ **"تصدیق ماثبت من الدین ضرورة"** تو اسی طرح کفر کی بھی تعریف ہے کہ **انکار ماثبت من الدین ضرورة** یعنی دین کی جو بھی باتیں ضرورۃً ثابت ہیں ان کے انکار کو کفر کہا جائے گا۔

ضرورۃً کے معنی بداھۃً کے ہیں، بعض حضرات نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ جو چیز بھی قرآن و سنت سے ثابت ہو اور وہ قطعی الثبوت بھی ہو اور قطعی الدلالۃ بھی ہو وہ ضرورۃً میں شامل ہے۔

---

[۴۳] مسئلہ کی مزید وضاحت کے لئے ملاحظہ فرمائیں: کسی مسلمان کو کافر کہنے کے معاملہ میں آج کل ایک عجیب افراط و تفریط رونما ہے، بعض لوگوں نے بھی مشغلہ اختیار کرلیا ہے کہ ادنیٰ معاملات میں مسلمانوں پر تکفیر کا حکم لگا دیتے ہیں اور جہاں ذرا سی کسی کی کوئی خلاف شرع حرکت دیکھتے ہیں تو اسلام سے خارج کہنے لگتے ہیں۔ اور دوسری طرف نو تعلیم یافتہ آزاد خیال جماعت ہے جس کے نزدیک کوئی قول و فعل خواہ کتنا ہی شدید اور عقائد اسلامیہ کا صریح مقابل ہو کفر کہلانے کا مستحق نہیں۔ وہ ہر مدعی اسلام کو مسلمان کہنا فرض سمجھتے ہیں، اگرچہ اس کا کوئی عقیدہ اور عمل اسلام کے موافق نہ ہو، اور ضروریات دین کا انکار کرتا ہو، اور جس طرح کسی مسلمان کو کافر کہنا ایک سخت پُر خطر معاملہ ہے اُسی طرح کافر کو مسلمان کہنا بھی اس سے کم نہیں، کیونکہ حدود کفر و اسلام میں التباس بہر دو صورت لازم آتا ہے، اس لئے علماء اُمت نے ہمیشہ ان دونوں معاملوں میں نہایت احتیاط سے کام لیا ہے۔

مسئلہ زیر بحث میں اس بات کا ہر وقت خیال رکھنا ضروری ہے کہ یہ مسئلہ نہایت نازک ہے۔ اس میں بیباکی اور جلد بازی سے کام لینا سخت خطرناک ہے۔ مسئلہ کی دونوں جانب نہایت احتیاط کی مقتضی ہے، کیونکہ جس طرح کسی مسلمان کو کافر کہنا وبال عظیم ہے اور حسب تصریح حدیث اس کہنے والے کے کفر کا اندیشہ قوی ہے۔ اُسی طرح کسی کافر کو مسلمان کہنا یا سمجھنا بھی اس سے کم نہیں۔

اُسی لئے ایک جانب تو یہ احتیاط ضروری ہے کہ اگر کسی شخص کا کوئی مبہم کلام سامنے آئے جو مختلف وجوہ کو محتمل ہو اور سب وجوہ سے عقیدہ کفریہ قائل کا ظاہر ہوتا ہو لیکن صرف ایک وجہ ایسی بھی ہو جس سے اصطلاحی معنی اور صحیح مطلب بن سکے، گو وہ وجہ ضعیف بھی ہو تو مفتی و قاضی کا فرض ہے کہ اُس وجہ کو اختیار کر کے اُس شخص کو مسلمان کہے۔ (کما صرح به فی الشفاء فی هذه الصفحة وبمثله صرح فی البحر وجامع الفصولین وغیره)۔ اور دوسری طرف یہ لازم ہے کہ جس شخص میں کوئی وجہ کفر کی یقیناً ثابت ہو جاوے اس کی تکفیر میں ہرگز تاخیر نہ کرے اور نہ اس کے متبعین کو کافر کہنے میں دریغ کرے، جیسا کہ علماء اُمت کی تصریحات محررہ سے بخوبی واضح ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ (جواہر الفقہ، تکفیر کے اصول، ج:۱، ص:۳۴۔ ۳۶)

قطعی الثبوت کے معنی

قطعی الثبوت کے معنی یہ ہیں کہ وہ قرآن یا کسی حدیث متواتر سے ثابت ہو۔ چاہے تواتر جس طرح کا بھی ہو یعنی **"تواتر فی الاسناد، تواتر فی الطبقة، تواتر فی التعامل"** یا **"تواتر فی القدر المشترک"** ہو یعنی چاروں میں سے جو بھی قسم تواتر کی پائی جائے گی تو اس کو حکم قطعی الثبوت اور ساتھ ساتھ قطعی الدلالہ بھی کہیں گے۔

قطعی الدلالۃ کے معنی

اور قطعی الدلالۃ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ قرآن کی جس آیت یا جس حدیث سے وہ مسئلہ نکل رہا ہے اس آیت یا حدیث کی دلالت اس مفہوم پر بالکل واضح اور یقینی ہو یعنی اس میں کسی دوسرے معنی کا احتمال نہ ہو، بلکہ ایک ہی معنی کے لئے وہ متعین ہو اور احتمال سے مراد **"احتمال ناشئ عن الدلیل"** ہے، مثلاً قرآن مجید میں **"اقیموا الصلوٰۃ"** کا حکم دیا گیا ہے تو یہ قرآن کی آیت ہے، لہٰذا قطعی الثبوت ہے اور اس میں کسی دوسرے معنی کا احتمال نہیں اور اس کی دلالت بھی واضح ہے کہ نماز قائم کرنے کا حکم دیا گیا ہے، لہٰذا نماز کی فرضیت قطعی الثبوت بھی ہوئی اور قطعی الدلالۃ بھی ہوئی۔

بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ **"ماثبت من الدین ضرورۃ"** کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز بھی قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہو ان میں سے کسی چیز کا انکار موجب کفر ہے۔

بعض حضرات نے مزید اضافہ کیا اور کہا کہ ہر **"قطعی الثبوت"** یا ہر **"قطعی الدلالۃ"** چیز کا انکار موجب کفر نہیں ہوتا بلکہ ان قطعیات کا انکار کرنا موجب کفر ہے کہ جن کے بارے میں ہر عام و خاص مسلمان کو معلوم ہو کہ یہ دین کا حصہ ہے، پھر اگر وہ اس کا انکار کرتا ہے تو یہ کفر ہوگا، لہٰذا اگر کوئی قطعی چیز ہے مگر لوگوں کو عام طور سے معلوم نہیں ہے تو اس صورت میں اس کا انکار کرنا موجب کفر نہیں ہوگا اگرچہ موجب فسق ہوگا۔

قول فیصل

اس میں قول فیصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایسی چیز کا انکار کرتا ہے جو **"قطعی الثبوت"** اور **"قطعی الدلالۃ"** ہے، لیکن عام طور سے لوگوں میں دین کا حصہ ہونے کی حیثیت سے مشہور نہیں، تو اس کے اوپر فوراً حکم بالکفر نہیں لگائیں گے بلکہ اس کو متوجہ کیا جائے گا کہ آپ جس چیز کا انکار کر رہے ہیں وہ قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہے اور اس کی قطعیت کے دلائل بھی اس کے سامنے پیش کئے جائیں گے، اگر وہ مان لیتا ہے تو وہ مسلمان رہے گا، لیکن اگر اس کے باوجود کہ اس کو قطعیت کے بارے میں خبر دے کر دلائل بھی اس کے سامنے پیش کئے گئے

اس کے باوجود وہ اپنے انکار پر مصر رہے تو پھر اس پر کفر کا حکم لگائیں گے۔

دوسرا اُصول

تکفیر کے اُصول میں یہ بات بھی سمجھنے کی ہے کہ کسی شخص پر قطعی بات کے انکار کرنے سے اس پر کفر کا حکم بھی اس وقت لگائیں گے جب کہ اس شخص کی طرف سے انکار بھی قطعی طور پر ثابت ہو، لہٰذا اگر انکار قطعی طور پر ثابت نہ ہوگا تو اس کے اوپر کفر کا حکم بھی نہیں لگائیں گے، مثلاً اس نے کوئی محتمل جملہ بولا جس میں احتمال ہے کہ اس سے **"ماثبت من الدین ضرورۃً"** کے انکار کے معنی بھی ہو سکتے ہیں اور کوئی دوسرے معنی بھی ہو سکتے ہیں تو محض اس احتمال کی وجہ سے اس کے اوپر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

فقہاء کرامؒ کی احتیاط

فقہاء کرام نے اس موقع کے لئے یہ اصول بتایا ہے کہ اگر کسی شخص کے کلام میں ننانوے احتمالات موجب کفر ہوں اور ایک احتمال موجب ایمان ہو تو اس ایک احتمال کو ترجیح دی جائے گی اور اس کے اوپر کفر کا حکم نہیں لگائیں گے یعنی مطلب یہ ہے کہ کسی شخص نے کوئی ایسا جملہ بولا یا ایسی عبارت لکھ دی کہ جس میں ننانوے احتمالات کفر کے ہیں اور ایک احتمال ایمان پر محمول کیا جا سکتا ہے تو اس صورت میں بھی اس کے اوپر کفر کا حکم نہیں لگائیں گے۔

بعض لوگ اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے ننانوے امور کفر کے بولے اور ایک جملہ ایمان کا بولا تو ایمان والے جملے کا اعتبار ہوگا اور اس پر کفر کا حکم نہیں لگے گا، یہ مطلب نہیں ہے کہ ننانوے باتیں کفر کی کرے اور ایک بات ایمان کی کرے تب بھی وہ مؤمن ہی رہے گا۔

جملہ وفقرہ ایک ہی ہے چاہے زبانی بولا ہو یا تحریراً لکھا، اس میں کوئی فرق نہیں ہے، البتہ اس کی تشریح میں مختلف احتمالات ہو سکتے ہیں، لیکن ترجیح اس احتمال کو دی جائے گی جو موجب ایمان ہو، مطلب یہ نکلا کہ اس کے کلام کی حتی الامکان ایسی تشریح کی جائے گی جو کفر کی طرف نہ لے جانے والی ہو۔ لہٰذا جب تک ایسی کسی تشریح کا احتمال ہوگا اس وقت تک ہم اس کے اوپر کفر کا حکم نہیں لگائیں گے، البتہ جب کسی شخص کے بارے میں قطعی طور پر یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے اپنے کلام کے ذریعے **"ما ثبت من الدین ضرورۃً"** کا انکار کیا ہے اور اس کی تشریح میں کسی اور معنی کا احتمال نہیں تو پھر اس کے اوپر کفر کا حکم لگایا جائے گا۔[۴۴]

---

۴۴ یجب أن یعلم أنه إذا کان فی المسئلة وجوہ توجب التکفیر ووجه واحد یمنع التکفیر فعلی المفتی أن یمیل إلی الوجه الذی یمنع التکفیر تحسینا للظن بالمسلم ، ثم إن کانت نیة القائل الوجه الذی یمنع التکفیر فهو مسلم ...... النکاح الخ ، الفتاویٰ التاتارخانیة ، کتاب أحکام المرتدین فصل ـــ ، ج:۵،ص:۴۵۸ ، والفتاوی البزازیة الموضوع علی هامش الجزء السادس من الفتاوی الهندیة ، ج:۶،ص:۳۲۰.

لزوم کفر اور التزام کفر میں فرق

فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ لزوم کفر اور التزام کفر میں فرق ہے یعنی کسی شخص نے کوئی ایسا کلمہ بول دیا کہ جس سے کفر لازم آتا ہے، لیکن اس شخص نے اس کا التزام اپنے اوپر نہیں کیا یعنی بے خیالی میں کلمہ کفر بول دیا اور یہ خیال ہی نہ رہا کہ میں کیا کہہ رہا ہوں، لہٰذا اگرچہ یہ کلمہ کفر تو کہہ چکا ہے، لیکن چونکہ اس نے اپنے اوپر اس کا التزام نہیں کیا اس لئے اس کے اوپر کفر کا حکم نہیں لگائیں گے، بلکہ اس کو متوجہ کیا جائے گا کہ تم نے بڑی خطرناک بات کہہ دی ہے اس سے تو کفر کی بات لازم آتی ہے۔

اب اگر وہ کہے کہ میرا اس کلمہ سے مقصد یہ نہیں تھا، تو محض اس کلمہ کے بول دینے سے اس پر کفر کا اطلاق نہیں کریں گے، البتہ اگر کوئی یہ کہہ دے کہ میرا مقصد تو یہی ہے تو پھر اس نے التزام کرلیا اب اس بات کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اس کو کافر کہا جائے، لہٰذا اس پر کفر کا فتویٰ لگائیں گے۔

فقہ کی کتابوں میں مثلاً فتاوی عالمگیری میں اس مسئلہ پر پورا باب قائم کیا گیا ہے جس میں بہت سارے جملے لکھے گئے ہیں کہ اگر کسی نے یہ جملہ کہہ دیا تو وہ کافر ہوجائے گا اور کسی نے یہ جملہ کہہ دیا تو وہ کافر ہوجائے گا۔

اور ان میں سے بعض جملے بظاہر معمولی سے نظر آتے ہیں، لیکن ان پر بھی کفر کا حکم لگا دیا گیا ہے۔ تو اس بات کا حاصل بھی یہ ہے کہ یہ کلمات کفر ہیں، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ ان کے بولنے والے پر کفر کا فتویٰ لگایا جائے۔ اس میں مفتی کو یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ اس نے یہ بات کن حالات میں اور کس صورت میں، کس ماحول میں اور کس سیاق میں کہی ہے اور اس کی مراد اس سے کیا ہے۔ ان سب باتوں کو دیکھا جاتا ہے۔[۴۵]

عالم کی توہین کرنے کا حکم

فقہاء کرام نے یہ بات لکھی ہے اور مشہور بھی ہے کہ "عالم کی توہین کفر ہے"۔

اس بات کو بعض لوگ یہاں تک لے جاتے ہیں کہ پہلے اپنے آپ کو عالم ہونے کا فتویٰ دیتے ہیں۔ پھر اگر کسی نے ذاتی جھگڑے میں ان عالم صاحب کو برا بھلا کہہ دیا تو کہا کہ میں عالم ہوں اس نے میری توہین کی ہے

---

۴۵ ولاحتمال أنه أراد الوجه الذى لا يجب التكفير اللّهم إذا صرح بإرادة موجب الكفر فلا ينفعه التأويل حينئذ كالجاهل إذا تكلم بكلمة ولم يدرك أنها كفر قال بعضهم يكفر وقيل لا ويعذر بالجهل ومنها إذا تكلم بكلمته بلا علم أنها كفر عن إختيار يكفر عند عامة العلماء خلافا للبعض ولا يعذر بالجهل وقيل لا يكفر أما إذا أراد أن يتكلم بكلمة مباحة فجرى على لسانه كلمة خطا بلا قصد والعياذ بالله لا يكفر لكن القاضى لا يصدقه على ذلك الخ ،

الفتاوى البزازية على هامش من الفتاوى العالمگيرية المعروفة بالفتاوى الهندية ، ج: ۶، ص: ۳۲۱.

اور عالم کی توہین کرنے والا کافر ہے، لہٰذا یہ کافر ہو گیا۔ یعنی اتنے سارے مقدمات لگا کر ان مقدمات کے نتیجے میں اس پر کفر کا فتویٰ عائد کر دیا۔

یہاں پہلی بات تو یہ ہے کہ اپنے اوپر عالم ہونے کا حکم لگانا یہی محل کلام ہے۔ دوسری بات یہ کہ اس شخص نے توہین بحیثیت عالم ہونے کے نہیں کی، بلکہ ذاتی جھگڑے کی بناء پر کی ہے، لہٰذا اس کے اوپر کفر کا حکم نہیں لگ سکتا۔ البتہ علماء کی پوری جماعت کو قبیح و شنیع کلمات کہنا بدترین فسق و گمراہی ہے بلکہ ان کلمات سے کلمات کفریہ ہونے کا اندیشہ ہے۔

ملامتی فرقہ

میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرماتے تھے کہ مولوی ''ملامتی فرقہ'' ہے یعنی ساری دنیا کی ملامت ہر حال میں اس پر عائد ہوتی ہے، مثلاً اگر یہ مولوی بیچارہ مفلس وغریب ہے تو اس کے اوپر یہ ملامت ہے کہ یہ دنیا سے کٹا ہوا ہے اور اس کو اس بات کی فکر نہیں کہ کہاں سے کھائے گا، اور اپنے بیوی بچوں کو کہاں سے کھلائے گا، اور اگر کسی مولوی کے پاس پیسے زیادہ آ گئے ہیں تو پھر کہتے ہیں کہ یہ مولانا تو بڑے مالدار اور رئیس ہیں، اس کے اوپر بھی اعتراضات ہوتے ہیں، اور اگر مولوی محض دین کی بات سکھاتا ہے قرآن شریف پڑھاتا ہے تو اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ ساری دنیا سے کٹ گیا ہے، اور اگر کسی مولوی نے کوئی دنیوی علوم بھی حاصل کر لئے تو کہا جاتا ہے کہ ان کو چاہئے تھا کہ بیٹھ کر اللہ اللہ کرتے، لیکن یہ تو دنیا کے چکروں میں پھنسے ہوئے ہیں، اور طعنہ زنی کرتے ہیں کہ یہ بڑے خراب ہو گئے ہیں۔

اب یہ طعنہ زنی صحیح ہو یا غلط، لیکن یہ یاد رہے کہ یہ طعنہ زنی بحیثیت عالم دین ہونے کی وجہ سے نہیں ہوتی، بلکہ وہ ان کے معاشرتی خرابیوں کی وجہ سے طعنہ زنی ہوتی ہے جو ان کے خیال میں خرابیاں ہیں اور عالم دین کی توہین اس وقت کفر ہے جب کوئی شخص اس بناء پر عالم کی توہین کرے کہ یہ دین کی باتیں کرتا ہے۔ یعنی علم اور دین کی توہین کرے اس وقت وہ کفر بنے گا اور محض فقہ کی کتابوں میں ایک جزئیہ دیکھ کر اس کو ہر ایک کے اوپر منطبق کرنا یہ درست نہیں ہے۔[۴۶]

---

۴۶ ﴿الثامن فی الإستخفاف بالعلم﴾ والإستخفاف بالعلماء لکونهم علماء إستخفاف بالعلم والعلم صفة الله تعالی منحه فضلا علی خیار عباده لیدلوا خلقه علی شریعته نیابة عن رسله فإستخفافه بهذا یعلم أنه إلی من یعود .... یکفر إن قصد به الإستخفاف بالدین وإن لم یردبه الإستخفاف بالدین لایکفر .... وشتم العالم أو العلوی لأمر غیر صالح فی ذاته وعدا وته لخلافه الشرع لایکون کفرا ولا خطا ... الخ ، الفتاوی البزازیة علی هامش من الفتاوی العالمگیریة المعروفة بالفتاوی الهندیة ، ج:۶ ، ص:۳۲۶.

ڈاڑھی کی توہین کا حکم

اسی طرح اگر کوئی شخص آپ ﷺ کی سنت ہونے کی وجہ سے ڈاڑھی کی توہین کرتا ہے اور اس سے بغض رکھتا ہے۔ العیاذ باللہ۔ تو یہ کفر ہے، لیکن اگر ایک شخص کو اس بات کی طرف التفات ہی نہیں کہ یہ سنت ہے یا نہیں، لیکن اس کو ڈاڑھی پسند نہیں آتی اور پسند نہ آنے کی وجہ سے وہ ڈاڑھی کے متعلق کوئی توہین آمیز الفاظ بول دیتا ہے۔ العیاذ باللہ۔ تو اگرچہ یہ گناہ ہے، لیکن کفر کی حد تک نہیں پہنچے گا۔

یہ بات ہمیشہ یاد رکھیں کہ فقہ کی کتابوں میں جو بھی کفریہ الفاظ لکھے ہوتے ہیں، ان کو جب بھی کسی شخص کے اندر دیکھو تو فوراً فتویٰ نہیں لگانا چاہئے، بلکہ یہ دیکھنا چاہئے کہ کس ماحول میں کس سیاق وسباق میں اور کس مقصد کے تحت وہ بات کہی گئی ہے، اس لئے کہ لزوم کفر سے التزام کفر لازم نہیں آتا۔

تیسرا اُصول

تیسری بات تکفیر کے اصول کی یہ ہے کہ ہم ظاہر کے مکلف ہیں کسی کے دل میں کیا ہے اس کے مکلف نہیں ہیں۔ یعنی دنیا کے اعتبار سے اگر ایک شخص کسی بات کا اقرار کرتا ہے تو ہم اس کا دل چیر کر دیکھنے کے مکلف نہیں ہیں۔ لہٰذا اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میں عقیدہ کفر کا حامل نہیں ہوں، اور ہم کہہ دیں کہ نہیں تو ضرور عقیدہ کفر کا حامل ہے اس لئے کہ تیرے دل میں ہے۔ تو اب تک ایسی کوئی مشین ایجاد نہیں ہوئی جو دل میں پیدا ہونے والے خیالات کو دیکھ سکے۔

لہٰذا محض اس شبہ کی بناء پر کہ اس کے دل میں کفر ہے اس کے اوپر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، لیکن جب کوئی شخص ان سب چیزوں کو عبور کر جائے اور قطعی الثبوت وقطعی الدلالۃ اور **"ماثبت من الدین ضرورۃ"** کا صریح لفظوں میں انکار کرنے لگ جائے اور پھر اس کا التزام بھی کھلم کھلا کرنے لگے تو پھر اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اس کو کافر کہا جائے۔ اور یہ کافر کہنا کوئی گالی نہیں ہے بلکہ ایک حقیقت کا اظہار ہے کہ اس نے کفر کی بات کہی ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے اس کو کافر کہا جارہا ہے۔

علماء کافر بناتے نہیں، بتاتے ہیں

لوگ اکثر کہتے رہتے ہیں کہ "علماء لوگوں کو کافر بناتے رہتے ہیں"۔

اس سلسلے میں حضرت حکیم الامتؒ فرماتے تھے کہ علماء کافر بناتے نہیں بلکہ کافر بتاتے ہیں، یعنی کفر تو یہ لوگ خود کرتے ہیں، البتہ علماء اس کی نشاندہی کرتے ہیں جیسے ڈاکٹر کے پاس ایک مریض جائے اور ڈاکٹر اسے چیک کرنے کے بعد بتائے کہ آپ کو کینسر ہے تو کوئی یہ نہیں کہے گا کہ اسے ڈاکٹر نے کینسر کر دیا ہے، بلکہ ڈاکٹر نے تو صرف کینسر کی نشاندہی کی ہے، لہٰذا یہ کہنا کہ علماء کافر بناتے ہیں، یہ بات صحیح نہیں ہے۔ البتہ جو حقیقت میں اپنے اختیار وعمل سے کفر کی حد تک پہنچ جائے تو اس کو پھر کافر قرار دیا جاتا ہے۔

اور اگر یہ کیفیت نہ ہو تو پھر اس کے معنی یہ ہوں گے کہ دین اسلام اور کفر ایک دوسرے سے ملتبس ہیں

اور اگر کوئی خدا کی توحید، رسالت، قرآن اور آخرت کا انکار کرتا ہے، لیکن وہ پھر بھی مسلمان کا مسلمان رہ جائے گا، حالانکہ اس نے سب حدود پامال کردیئے ہیں، اور یہ ظاہر ہے کہ اسلام کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ آدمی جو چاہے کہتا رہے اور کرتا رہے پھر بھی اس کا اسلام برقرار رہے۔

قادیانیوں کی اپنے آپ کو مسلم کہنے پر پہلی دلیل

اس سلسلے میں دو باتیں بکثرت کہی جاتی ہیں اور جب پرویز کے اوپر کفر کا فتویٰ لگا تھا تو اس نے سب سے پہلے یہ دلیل پیش کی تھی کہ قرآن کریم میں ہے کہ:

لَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا. [۴۷]

ترجمہ: اور مت کہو اس شخص کو جو تم سے سلام علیک کرے کہ تو مسلمان نہیں۔

یعنی جو تمہارے اوپر سلام کرے تو اس کو یہ نہ کہو کہ تو مؤمن نہیں ہے۔

اس کا خلاصہ یہ نکلا کہ جو سلام کرے وہ مسلمان ہے، لہٰذا اس نے اس کا مطلب یہ نکالا کہ اگر کوئی عیسائی یا یہودی بھی آکر سلام کرے تو اس کو کافر نہ کہا جائے گا۔

حالانکہ آیت سے یہ مراد نہیں ہے، بلکہ آیت سے مراد یہ ہے کہ جو شخص تم کو سلام کررہا ہے تو اس کا ظاہر یہ ہے کہ وہ مسلمان ہوگا، لہٰذا محض اپنے قیاس سے اس کے باطن کے اوپر منافقت کے حکم لگانے سے منع فرمایا گیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ ایک شخص اپنے عیسائی یا یہودی ہونے کا اعتراف کررہا ہے اور پھر اگر وہ سلام کرتا ہے تو اس کو کافر نہ کہا جائے۔ یہ کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں ہوسکتی ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ حقیقت میں اس سے مراد یہ ہے کہ جو شخص ظاہری علامات سے مؤمن ہو تو ظاہر حال پر اس کو مومن سمجھیں گے، اور محض اس بناء پر اسے کافر نہیں کہیں گے کہ تمہارے دل میں کچھ اور ہے۔

قادیانیوں کی اپنے آپ کو مسلم کہنے پر دوسری دلیل

قادیانیوں کی طرف سے دوسری دلیل جسے وہ بڑی کثرت سے پیش کرتے ہیں یہ حدیث معروف ہے کہ **"من صلی صلاتنا و استقبل قبلتنا وأکل ذبیحتنا فهو مؤمن یا فهو منا"** یہ مختلف روایتیں ہیں۔ [۴۸]

---

[۴۷] البقرة: ۹۴.

[۴۸] من صلی صلاتنا و استقبل قبلتنا وأکل ذبیحتنا فذلک المسلم الذی له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله فی ذمته، صحیح البخاری، کتاب الصلاة، باب فضل إستقبال القبلة، رقم: ۳۹۱، وسنن الترمذی، کتاب الإیمان عن رسول الله، رقم: ۲۵۳۳، وسنن النسائی، کتاب تحریم الدم، رقم: ۳۹۰۳، وسنن أبی داؤد، کتاب الجهاد، رقم: ۲۲۷۱، ومسند أحمد، باقی مسند المکثرین، رقم: ۱۲۵۸۳، ۱۲۸۶۹.

یعنی تین باتیں بیان کی گئیں، لہٰذا اس حدیث کی وجہ سے یہ حضرات کہتے ہیں کہ جو شخص بھی ایسا کرتا ہوگا اس کے اوپر کفر کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔

لہٰذا قادیانی کہتے ہیں کہ ہم نماز بھی پڑھتے ہیں اور ہمارا قبلہ بھی وہی ہے جو تمہارا ہے اور تمہارا ذبیحہ بھی ہم کھاتے ہیں تو ہم بھی مسلمان ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں بھی ایک مسلمان کی ظاہری علامتیں بیان کی گئی ہیں کہ جو ہماری نماز پڑھے، ہمارے قبلہ کی طرف رخ کرے اور ہمارا ذبیحہ کھائے تو ظاہری اعتبار سے وہ مسلمان ہے۔ لہٰذا جب تک اس سے قطعی طور پر اسلام کے معارض کوئی بات ثابت نہ ہو جائے اس وقت تک اس کو غیر مسلم و کافر کہنا جائز نہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ کوئی شخص آخرت کا انکار کرتا ہے، قرآن کا انکار کرتا ہے، لیکن تینوں ظاہری علامات اس میں پائی جا رہی ہیں تو اس کے باوجود اس کو مؤمن نہیں کہا جا سکتا ہے۔

معلوم ہوا کہ یہاں مؤمن کی جامع تعریف کرنا مقصود نہیں ہے، بلکہ ایمان کی ظاہری علامتیں بیان کرنا مقصود ہیں کہ یہ ظاہری علامات ہیں اگر یہ پائی جائیں گی تو اس وقت تک اس کو مؤمن کہتے رہیں گے جب تک اس سے کوئی معارض بات قطعی طور پر ثابت نہ ہو جائے۔

اسی حدیث کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ جملہ کافی مشہور ہے اور عقائد کی کتابوں میں بھی لکھا ہوا ہے کہ **"لانکفر أهل القبلة"** یعنی ہم اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرتے۔

اس جملہ کو دلیل بنا کر بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس جملہ سے صاف واضح ہے اور عقائد کی کتابوں میں بھی ہے کہ جو ہمارے قبلہ کی طرف رخ کرتے ہیں ہم ان کی تکفیر نہیں کرتے، لہٰذا ہم ان کو مسلمان سمجھیں گے چاہے ان کے جو بھی عقائد ہوں، اور یہ جملہ خود امام اعظمؒ سے بھی منقول ہے۔

یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہ جملہ صرف اتنا ہی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ایک لفظ **"بذنب"** کا اضافہ بھی ہے کہ **"لا نکفر اهل القبلة بذنب"** یعنی ہم اہل قبلہ کو کسی گناہ کی وجہ سے کافر نہیں کہیں گے۔[۴۹]

اور اس جملے سے معتزلہ و خوارج کی تردید مقصود تھی جو انسان کو گناہ کی وجہ سے اسلام سے خارج قرار دیتے تھے اور اس بات پر بذنب کا لفظ صاف صاف دلالت بھی کر رہا ہے کہ اہل سنت کسی گناہ کی وجہ سے کسی اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرتے۔[۵۰]

---

۴۹ اہل قبلہ کو کافر نہ کہنے سے کیا مراد ہے اس سے متعلق ایک جامع مانع بہترین رسالہ رئیس المحدثین حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحب کشمیری رحمہ اللہ کا "اکفار الملحدین" کے نام سے ہے۔ جو حضرات ان مسائل کو مکمل دیکھنا چاہتے ہیں اس کی مراجعت کریں، وکتاب التقریر والتحبیر، ج:۳، ص:۲۲۴۔

۵۰ البحر الرائق، ج:۵، ص:۱۵۱۔

یہ جملہ بعد میں لوگوں کو اچھا لگا، لہٰذا انہوں نے اس جملے سے "بـذنـب" کے لفظ کو ہٹا کر لکھ دیا اور جب بذنب ہٹا دیا تو یہ اہل قبلہ کی ایک اصطلاح بن گئی اور یہی اہل قبلہ کے معنی ہو گئے، حالانکہ اس کے اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ جو **"ما علم مجیٔ النبی ﷺ به ضرورةً "** کی تصدیق کرتا ہو۔

اور اس کی دلیل آپ ﷺ کا وہ ارشاد ہے جو صحیح مسلم میں مروی ہے کہ **"أمـرت أن اقـاتـل النـاس حتـی یشـهـدوا أن لا الـه الا الـلّـه ویؤمنوا بی بما جئت به"** یعنی مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں قتال کرتا رہوں یہاں تک کہ لوگ لا الہ الا اللہ کہیں، اور مجھ پر اور جو کچھ میں لے کر آیا ہوں، اس پر ایمان لائیں۔ [۵۱]

لہٰذا اسی حدیث سے یہ تعریف کہ **" تصدیق ما علم مجیٔ النبی ﷺ به ضرورةً "** نکالی گئی ہے۔ اور جواب اہل قبلہ کی اصطلاح بن گئی ہے اور اس حدیث کے معنی صرف یہ نہیں ہیں کہ قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے والے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ نبی کریم ﷺ کی تمام تعلیمات پر ایمان رکھتے ہوں تو ایسے اہل قبلہ کی کسی گناہ کی وجہ سے تکفیر نہیں کی جائے گی۔

قادیانیوں کی دلیل

فقہاء کرام کی عبارتوں میں یہ فقرہ بھی ملتا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "منکر کافر ہوتا ہے لیکن مؤول کافر نہیں ہوتا، یعنی اگر کوئی شخص قرآن یا سنت کے کسی حکم کا بالکل انکار کر دے تو وہ کافر ہوگا، لیکن اگر انکار نہیں کرتا بلکہ اس میں تاویل کرتا ہے تو پھر وہ کافر نہیں ہوگا۔ چنانچہ اس جملہ کو لے کر قادیانی کہتے ہیں کہ ہم ختم نبوت کے عقیدے کا انکار نہیں کرتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ختم نبوت کے عقیدے کا مطلب یہ ہے کہ نبوت تشریعی ختم ہو گئی ہے، البتہ غیر تشریعی باقی ہے۔ یعنی نبوت اصلی ختم ہو گئی ہے اور ظلی و بروزی باقی ہے، لہٰذا ہم یہ تاویل کرتے ہیں اور مؤول کافر نہیں ہوتا تو ہم بھی کافر نہیں ہیں، یہ ان کی دلیل وعقیدہ ہے۔

منکر کافر ہوتا ہے مؤول کافر نہیں ہوتا

اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی قطعی الثبوت نص میں کوئی ایسی تاویل کر رہا ہے جو تواتر کے خلاف نہیں ہے تو اس کو کافر نہیں کہیں گے اگرچہ وہ تاویل غلط ہو، لیکن اگر کوئی شخص ایسی تاویل کرتا ہے جو تاویل تواتر کے خلاف ہے تو محض اس تاویل کی وجہ سے وہ شخص کفر سے نہیں بچ سکتا ورنہ دنیا میں کوئی بھی کافر نہیں ہوگا،

---

۵۱ ....عن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال أمرت أن اقاتل الناس حتی یشهدوا أن لا اله الا اللّٰه ویؤمنوا بی بما جئت به فإذا فعلوا ذلک عصموا منی دماء هم واموالهم الا بحقها وحسابهم ، صحیح مسلم ، کتاب الإیمان ، باب الأمر بقتال الناس حتی یقولوا لا اله الا اللّٰه محمد رسول اللّٰه ، رقم : ۲۹ .

بلکہ کوئی زندیق بھی کافر نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ ہر آدمی یہ کہے گا کہ میں تو اس کا یہ مطلب لیتا ہوں مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں " اقیموا الصلوٰۃ " کا انکار نہیں کرتا، لیکن صلوٰۃ کے معنی لغت میں تحریک صلوین یعنی " کولہے مٹکانا " کے ہیں، لہٰذا " اقیموا الصلوٰۃ " کے معنی یہ ہیں کہ رقص وڈانس کے اڈے قائم کرو، تو یہ تاویل اگر کوئی کرے تو اس کی یہ تاویل اسے کفر سے نہیں بچاسکتی۔ اس لئے کہ یہ تاویل تواتر کے خلاف ہے۔

لیکن اگر کوئی شخص نص میں ایسی تاویل کرتا ہے جو تواتر کے خلاف نہیں ہے، تو اس صورت میں اس کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ مثلاً قرآن میں ہے شیطان نے کہا تھا کہ:

" وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ " .[52]

ترجمہ: ان کو سکھلاؤں گا کہ بدلیں صورتیں بنائی ہوئی اللہ کی۔

یعنی میں لوگوں کو حکم دوں گا کہ وہ اللہ کی تخلیق میں تبدیلی کریں، لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ تغیر خلق اللہ یہ شیطانی کام ہے۔

چنانچہ اس آیت کے تحت جمہور مفسرین، فقہاء اور محدثین یہ کہتے ہیں کہ " الواصمات والمستوصمات والنامسات والمتنمسات والمعفلجات " کے بارے میں جو حدیث آتی ہے تو یہ سب ناجائز ہیں اور یہ لعنت کے الفاظ ہیں اور حدیث میں آگے " المغیرات لخلق اللہ " بھی ہے یعنی یہ سب خلق اللہ کی تغییر کرنے والے ہیں۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ " واسمہ، مستوسمہ وغیرھم " کے سب اعمال تغیر خلق اللہ میں داخل ہو کر حرام ہیں۔[53]

لہٰذا اب اگر کوئی شخص تغیر خلق اللہ کی یہ تاویل کرے کہ اس سے مراد چہرے کے اندر کوئی تبدیلی پیدا کرنا نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد اللہ کی فطرت کو بدلنا ہے یعنی دین کو چھوڑ دینا ہے، لہٰذا یہ واصلہ، مستوصلہ وغیرہ افعال ناجائز نہیں، کیونکہ یہ " المغیرات خلق اللہ " کے اندر داخل نہیں ہیں۔ چونکہ یہ تاویل تواتر کے خلاف نہیں ہے، لہٰذا اس تاویل کی وجہ سے اس کو کافر نہیں کہیں گے، البتہ گمراہ کہیں گے اس لئے کہ وہ حدیث صحیح کے اندر جو بات ہے اس کا انکار کر رہا ہے۔

لہٰذا " مؤول کافر نہیں ہوتا " کے معنی یہ ہیں کہ اگر کوئی نص کے اندر ایسی تاویل کرے جو تواتر وضرورۃً کے خلاف نہ ہو تو وہ کفر سے محفوظ رہے گا اگرچہ فسق وگمراہی کے احکام اس پر لگا دیئے جائیں گے۔

---

[52] النساء: ۱۱۹۔

[53] تفسیر القرطبی، ج:۵، ص: ۳۸۹، والمبسوط للسرخسی، ج: ۱۵، ص: ۱۳۴، ومصنف ابن أبی شیبۃ، ج: ۶، ص: ۴۲۳، ومصنف عبد الرزاق، ج: ۳، ص: ۴۵۷۔

اُصول وقواعد منطبق کون کرے؟

اُصول تکفیر کے سلسلے میں ایک اہم بات یہ بھی یاد رکھنی چاہئے کہ اصول وقواعد تو بیان کردیئے جاتے ہیں، لیکن مسئلہ وہاں پیدا ہوتا ہے جب ان اصول وقواعد کو کسی جزوی صورت پر منطبق کرنے کی نوبت آئے یعنی اس خاص جزو پر کون سا اصول منطبق ہوگا۔

مثلاً ہم نے کہا کہ اگر کوئی ایسے قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ کا جو ہر خاص وعام کو جزو دین ہونے کے اعتبار سے معلوم ہے اس کا انکار کرتا ہے تو وہ کافر ہوگا۔

لیکن اگر ایک جزوی مسئلہ پیش آجاتا ہے تو پھر پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ قطعی الثبوت ہے یا نہیں؟ اور دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ قطعی الدلالہ ہے یا نہیں یا اس میں ایک سے زائد معنی کا احتمال ہے یا نہیں یا یہ **"ماثبت من الدین به ضرورة"** ہے یا نہیں؟

اگر یہ دونوں باتیں ثابت ہوجائیں تو تیسری بات سب سے مشکل ہے کہ اس جزو کے بارے میں یہ معلوم کرنا کہ آیا یہ ایسی مشہور ہے کہ ہر خاص وعام اور ہر کس وناکس کو اس کے بارے میں علم ہو؟

ان مذکورہ باتوں کے فیصلوں میں بعض اوقات اختلافات ہوجاتے ہیں اور اختلافات کی وجہ تردد ہوتا ہے کہ ایک عالم کہتا ہے کہ یہ **"ماثبت من الدین ضرورة"** میں داخل ہے اور دوسرا کہتا ہے کہ داخل نہیں ہے۔ یعنی فیصلہ کرنے میں تردد ہوا اور تردد کی وجہ سے اختلاف بھی ہوگیا۔

اور اس سے زیادہ اختلاف کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جس شخص کی طرف انکار **"ماثبت من الدین ضرورة"** کی نسبت کی جارہی ہوتی ہے تو سوال یہ ہوتا ہے کہ آیا اس کے کلام سے واقعۃً انکار **"ماثبت من الدین ضرورة"** ثابت بھی ہورہا ہے یا نہیں یا اس میں اور کسی معنی کا بھی احتمال ہے؟ لہٰذا یہ فرق وتردد ہوجاتا ہے اور پھر اس کی وجہ سے اختلاف بھی ہوجاتا ہے۔ اور اگر بالفرض انکار کا معنی ثابت ہورہے ہیں تو آیا لزوم ہے یا التزام ہے یا وہ شخص جو تاویل کررہا ہے وہ تاویل تواتر کے مخالف یا نہیں؟ لہٰذا ان باتوں میں بھی بعض اوقات اختلاف رائے ہوجاتا ہے، لہٰذا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسے موقع پر جب یہ تردد یا اختلاف ہوگیا کیا جائے؟

اس سلسلے میں ایک عام آدمی کا کام یہ ہے کہ اگر علماء کے اندر کسی مسئلہ میں اختلاف پیدا ہوجاتا ہے تو سیدھی سی بات یہ ہے کہ وہ علماء میں سے جس کو زیادہ اعلم واتقی سمجھتا ہے اس کے فتویٰ پر عمل کرے، ایسا اگر کرلے گا تو اس کی ذمہ داری ختم ہوجائے گی۔

اور علماء کا اگر کسی مسئلہ میں آپس میں اختلاف ہوجائے تو ان کا کام یہ ہے کہ جس جانب جس مفتی کا رجحان ہوگیا ہے وہ اس پر عمل کرے اور دوسرے فقیہ پر جس کا رجحان دوسری طرف ہوگیا ہے اس پر ملامت نہ

کرے، اگر چہ اختلاف کرے، کیونکہ اختلاف کرنا الگ بات ہے، اور ملامت کرنا الگ بات ہے۔ لہٰذا ملامت کرنا اس لئے جائز نہیں کہ وہ بھی کسی دلیل شرعی سے متمسک ہیں۔

اور اگر کسی شخص کے دل میں رجحان ایک جانب نہ ہو بلکہ جانبین متساوی ہوں تو ایسی صورت میں وہ توقف کرے یعنی وہ نہ ایسے شخص کو مسلمان کہے اور نہ کافر کہے یعنی وہ شخص کف لسان کرے، البتہ چونکہ مسلمان ہونے کا یقین نہیں اس لئے مناکحت وغیرہ امور سے پرہیز کرے اور اس کا ذبیحہ وغیرہ نہ کھائے۔ اور چونکہ کافر ہونے کا بھی یقین نہیں اس لئے اس کے اوپر کفر کا فتوی نہ لگائے اور ارتداد و زندقے کے احکام بھی جاری نہ کرے۔

حضرت حکیم الامت ؒ کا قول

حضرت حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے امداد الفتاویٰ میں یہ تحریر فرمائی ہے کہ جہاں تردد ہو جائے اور جانبین متساوی ہوں تو پھر اس صورت میں نہ اسلام کا حکم کرے اور نہ کفر کا حکم کرے، بلکہ معاملہ اللہ تعالیٰ کے حوالے کر دے، البتہ عملاً احتیاط سے کام لے۔

بعض فرقے ایسے ہوتے ہیں کہ جن کا کفر بالکل واضح ہوتا ہے اور اس میں کوئی شبہ کی بات نہیں ہوتی، اب اگر کوئی اس صورت میں اختلاف کرے تو پھر وہ ملامت کا موجب ہے، لیکن جہاں وضاحت نہیں ہوتی اور دونوں طرف کے دلائل ہوتے ہیں تو اس صورت میں اگر ایک مفتی کفر کا فتوی دیتا ہے اور دوسرا مفتی نہیں دیتا تو اب نہ اس کو چاہئے کہ اِس پر ملامت کرے اور نہ اس کو چاہئے کہ اُس پر ملامت کرے، بلکہ دونوں اپنے اپنے مسلک پر رہیں اور لڑائی جھگڑے سے پرہیز کریں۔

اس باب میں اعتدال کی راہ یہی ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ ان مذکورہ باتوں پر جو کہ بتائی گئی ہیں صحیح طور پر ہم سب کو قائم رہنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین ثم آمین۔

سوال: شیعوں کے بارے میں کیا حکم ہے؟ وہ کافر ہے یا نہیں؟

جواب: شیعوں کا معاملہ یہ ہے کہ ان کے متعدد فرقے ہیں، جن کے عقائد بھی الگ الگ ہیں۔ اس لئے علماء اہل سنت کے فتاوی ان کے بارے میں مختلف رہے ہیں۔ زیادہ تر اسلاف امت کا طریقہ یہ رہا ہے کہ "من حیث المجموع" تمام شیعوں پر کوئی حکم نہیں لگاتے، بلکہ ان کے عقائد پر حکم لگاتے ہیں کہ جو یہ عقیدہ رکھے گا وہ کافر ہے۔ مثلاً جو یہ عقیدہ رکھے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام سے وحی لانے میں غلطی ہوئی تھی تو وہ کافر ہے، یا جو یہ عقیدہ رکھے کہ قرآن میں تحریف ہوئی ہے تو وہ کافر ہے، یا جو صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی صحابیت کا انکار کرے یا ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر تہمت لگائے تو یہ سب عقائد رکھنے والے کافر ہوں گے، اس لئے کہ یہ امور قطعیت کے ساتھ قرآن کریم کے اندر آگئے ہیں۔

چونکہ یہ شیعہ فرقہ پہلی صدی میں پیدا ہو چکے تھے پھر رفتہ رفتہ بڑھتے بڑھتے زیادہ ہو گئے تو ان کا یہ مسئلہ ہر دور میں رہا ہے، اور ہر دور میں علماء امت کا یہ طریقہ کار رہا ہے کہ بجائے بحیثیت مجموعی پورے فرقے پر فتویٰ لگانے کے عقائد پر فتوی لگایا جائے، کہ ان میں سے جو یہ عقیدے رکھے گا وہ کافر ہوگا۔ لیکن یہ نہیں کہا کہ سارے شیعہ کافر ہیں۔ اسی بناء پر بخاری شریف میں شیعہ راویوں کی تعداد بیسیوں ہیں اور وہ بھی کٹر شیعہ ہیں۔ لیکن ان کے اوپر کفر کا فتویٰ نہیں لگایا اس واسطے کہ ان سے عقائد کفریہ ثابت نہیں ہوئے تھے۔

اور اصول حدیث کے اندر یہ قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ جو مبتدع اپنی بدعت کی طرف دعوت دینے والا نہ ہو اور اس سے کوئی جھوٹ بھی ثابت نہ ہو تو اس کی روایت قابل قبول ہے۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ''منہاج السنۃ'' تالیف فرمائی، اور رد شیعہ میں اس سے بہتر شاید کوئی کتاب نہیں لکھی گئی، لیکن ساری تردید اور سب کچھ کرنے کے بعد بھی بحیثیت مجموعی تمام شیعوں پر کفر کا فتویٰ نہیں لگایا، بلکہ یہ کہا کہ جو یہ عقیدہ رکھے وہ کافر ہے۔

ہمارے حضرات اکابر علمائے دیوبند کا بھی یہی طریقہ کار رہا ہے، حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ اور حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ ان سب کے فتاویٰ موجود ہیں، جس میں انہوں نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔

بعض حضرات کا یہ موقف ہے کہ شیعہ اثنا عشری لازمی تحریف قرآن کے قائل ہوتے ہیں یعنی کوئی شیعہ اثنا عشری ایسا نہیں ہے جو کہ تحریف قرآن کا قائل نہ ہو، اس لئے کہ ان کی کتابوں میں اس بات کی صراحت موجود ہے، اور ''اصول کافی'' میں تحریف قرآن کی روایتیں ہیں، اور ان کے جو دوسرے مآخذ ہیں ان سب کے اندر تحریف قرآن کا عقیدہ موجود ہے۔ اور شیعہ اثنا عشری ان کتابوں کو مانتے ہیں، لہٰذا پھر اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سب شیعہ اثنا عشری کافر ہیں۔ [۵۴]

مولانا عبدالشکور لکھنویؒ کا خلاصہ کلام

حضرت مولانا عبدالشکور صاحب لکھنوی رحمہ اللہ نے یہ بات سب سے پہلے تفصیل کے ساتھ تحریر فرمائی اور پھر اسی بات کو حضرت مولانا محمد منظور نعمانی رحمہ اللہ نے چلایا اور اس کے نتیجے کے طور پر یہ کہا کہ اب ہمیں اس میں احتیاط کی ضرورت نہیں ہے کہ ہم فرقے پر حکم نہ لگائیں، بلکہ عقائد پر حکم لگائیں، کیونکہ اب یہ بات مکمل طور پر ثابت ہو گئی ہے کہ تمام اثنا عشریہ جن کتابوں کو مانتے ہیں ان کتابوں میں تحریف موجود ہے، لہٰذا انہوں نے کہہ دیا کہ ہر شیعہ اثنا عشری کافر ہے۔

۵۴ زیر بحث موضوع پر مختصر اور محقق و جامع کلام کے لئے ملاحظہ فرمائیں: جواہر الفقہ، تکفیر کے اصول، ج:۱، ص:۵۹، مطبع مکتبہ دار العلوم کراچی۔

لیکن حضرت مولانا عبدالشکور صاحبؒ نے جس زمانے کے اندر یہ بات تحریر فرمائی تھی اور حضرات علماء دیوبند کے پاس فتویٰ کے لئے بھیجی تو بہت سے حضرات نے ان سے اتفاق کر کے اس فتویٰ پر دستخط فرما دیئے، لیکن بہت سے حضرات نے اس فتوی پر بعینہٖ دستخط نہیں فرمائے بلکہ یہ بات لکھ دی کہ جو لوگ تحریف کے قائل ہیں یا فلاں فلاں باتوں کے قائل ہیں وہ کافر ہیں۔ گویا انہوں نے اسی موقف کو برقرار رکھا جو شروع سے چلا آتا تھا اور اپنے اوپر یہ ذمہ داری نہیں لی کہ ہم یہ کہیں کہ ہر شیعہ اثنا عشری ضرور یہ عقائد رکھتا ہے۔

مولانا عبدالماجد دریابادیؒ کے اعتراضات

اور حضرت تھانویؒ کے جوابات

اس میں دلچسپ بات یہ ہے کہ جب مولانا عبدالشکور صاحب لکھنوی قدس سرہ کا فتویٰ شائع ہوا تو مولانا عبدالماجد دریابادیؒ نے اس پر کچھ اعتراضات کئے، اور وہ اعتراضات اس قسم کے تھے جو جدید تعلیم یافتہ لوگ تکفیر کے اوپر کرتے رہتے ہیں۔ مولانا عبدالماجد دریابادی صاحب قادیانی کی تکفیر کے بارے میں بھی تردد وشبہ کا شکار رہے تھے۔ تو انہوں نے حضرت تھانویؒ کو خط لکھا کہ مولانا عبدالشکور صاحب رحمہ اللہ کا یہ فتویٰ آیا ہے اور مجھے اس میں کچھ اشکالات ہیں۔

حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے ان کے تمام اشکالات کے جوابات دیئے۔ اس لئے جانتے تھے کہ ان کے دل میں جو شبہ پیدا ہو رہا ہے وہ نو تعلیم یافتہ طبقے والا ہے، کہ کسی کو کافر کہنا صحیح نہیں ہے، لہٰذا اس وجہ سے دریابادی صاحبؒ کی بڑے سخت الفاظ میں تردید فرمائی، لیکن جب خود فتویٰ جاری کیا تو مولانا عبدالشکور لکھنویؒ کے الفاظ میں نہیں کیا، بلکہ وہی الفاظ استعمال کئے جو ہمیشہ سے چلے آرہے تھے کہ جو یہ عقیدہ رکھے وہ کافر ہے۔[55]

یہ اختلاف قابل ملامت نہیں

یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ بعض اوقات تکفیر کے معاملے میں علماء وفقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہوسکتا ہے، لیکن اس اختلاف کی وجہ سے کوئی بھی فریق قابل ملامت نہیں ہوتا اور جو جس رائے کو بھی ما بینہ وبین اللہ درست سمجھے اس کو اختیار کرسکتا ہے۔

سوال

پرویز کے بعض متبعین کہتے ہیں کہ وہ (پرویز) تمام احادیث کا انکار نہیں کرتا تھا، بلکہ ا[illegible] احادیث کا انکار

[55] مزید ملاحظہ ہو: جواہر الفقہ، تکفیر کے اصول، ج:۱، ص:۶۳، مطبع مکتبہ دار العلوم کراچی۔

کرتا تھا جو بظاہر قرآن کے مخالف ہیں، اوران کے متبعین کا بھی یہی عقیدہ ہے، کیا ان پر منکرین حدیث یا کافر ہونے کا فتویٰ عائد ہوگا یا نہیں؟

جواب

۱ یہ لوگ تلبیس کرتے ہیں، پرویز کی کتابوں میں یہ بات صراحۃً مذکور ہے کہ احادیث جتنی بھی ہیں وہ ہمارے لئے حجت نہیں، بلکہ اصل چیز جو قابل اطاعت ہے وہ قرآن ہے اور حضور اقدس ﷺ کے احکام جو حجت تھے وہ اس زمانے میں صحابہ کرام ؓ کے لئے بحیثیت **"ولی الأمر"** حجت تھے، بحیثیتِ رسول نہیں، ورنہ اصل اطاعت جو تھی وہ قرآن کی تھی اور حضور اقدس ﷺ کے بعد جو بھی **"ولی الأمر"** آئے گا اس کی اطاعت واجب ہوگی اور احادیث عجمی سازش ہیں کہ ان کو محفوظ رکھ کر قرآن کے خلاف کارروائی کی گئی ہے۔

پرویز پر حکم بالکفر

وہ نبی کریم ﷺ کی احادیث کو واجب الاطاعت ماننے ہی سے انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں آپ ﷺ کی اطاعت **"ولی الأمر"** کی حیثیت سے تھی، البتہ جو احادیث ان کے خیال میں قرآن کے مطابق ہیں قرآن کے خلاف نہیں، وہ ان کو حجت ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ تاریخی حیثیت سے قبول کرتے ہیں۔ جیسے تاریخی روایت ہوتی ہے تو اگر ان کے خیال میں کوئی حدیث قرآن کے مطابق ہے، وہ اس وجہ سے حجت نہیں ہے کہ وہ حدیث ہے بلکہ اس واسطے سے کہ قرآن کے مطابق ہے۔ قرآن کے مطابق آج میں بھی کوئی بات کہہ دوں تو وہ بھی صحیح اور یہ اس کو مانیں گے اسی طریقے سے حضور ﷺ کی طرف ایسی بات کی نسبت جو قرآن کے مطابق ہو وہ بھی قابل اعتبار ہوگی، لیکن بحیثیت مجموعی حدیث کو حجت نہیں مانتے اس لئے ان پر حکم بالکفر صحیح ہے۔

(۱) باب قول النبی ﷺ: ((بنی الإسلام علی خمس))

وھو: قول و فعل و یزید و ینقص، قال اللہ تعالیٰ: ﴿ لِيَزْدَادُوْا إِيْمَاناً مَعَ إِيْمَانِهِمْ ﴾ [الفتح: ۴] ﴿ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴾ [الکھف: ۱۳] ﴿ وَ يَزِيْدُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اهْتَدَوْا هُدًى ﴾ [مریم: ۷۶] و قال: ﴿ وَ الَّذِيْنَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَ آتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ ﴾ [محمد: ۱۷] ﴿ وَ يَزْدَادَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِيْمَاناً ﴾ [المدثر: ۳۱] و قوله: ﴿ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهٖ إِيْمَاناً ۚ فَأَمَّا الَّذِيْنَ آمَنُوْا فَزَادَتْهُمْ إِيْمَاناً ﴾ [التوبة: ۱۲۴] و قوله جلّ ذکره: ﴿ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيْمَاناً ﴾ [آل عمران: ۱۷۳] و قوله تعالیٰ: ﴿ وَ مَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيْمَاناً وَ تَسْلِيْماً ﴾ [الأحزاب: ۲۲].

ایمان کسے کہتے ہیں؟

امام بخاری رحمہ اللہ نے کتاب الایمان میں پہلا باب "**باب قول النبی ﷺ بنی الإسلام علی خمس**" قائم فرمایا ہے، یعنی ''نبی کریم ﷺ کا ارشاد کہ: اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے۔'' اس ارشاد کے بیان میں یہ باب قائم فرمایا ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کے بعد ترجمۃ الباب میں فرمایا کہ "**وھو قول و فعل**" یہاں "**ھو**" کی ضمیر ایمان کی طرف راجع ہو رہی ہے یعنی مطلب یہ ہوگا کہ قول اور فعل کے مجموعے کا نام ایمان ہے۔

یہاں پر قول اور فعل دو چیزوں کا ذکر فرمایا اور تصدیق قلبی کا ذکر بظاہر یہاں پر نہیں ہے۔ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک صرف قول یعنی اقرار باللسان اور افعال و اعمال ایمان کا جزو ہیں اور تصدیق قلبی ایمان کا جز نہیں ہے۔

اس اشکال کے جواب میں بعض حضرات نے فرمایا کہ ''قول'' سے اقرار باللسان کی طرف اشارہ ہے اور ''فعل'' عام ہے یعنی فعل قلب اور فعل جوارح دونوں کو شامل ہے۔ لہٰذا تصدیق فعل قلب ہے اور اعمال فعل جوارح ہیں۔ یعنی انہوں نے ایمان کو تین چیزوں کا مجموعہ قرار دیا ہے، لیکن قول یعنی اقرار باللسان اور فعل کے اندر تصدیق بالجنان اور عمل بالارکان داخل ہیں، گویا اس کا حاصل وہی ہو گیا جو حضرات محدثین فرماتے ہیں کہ ''ایمان اقرار باللسان، تصدیق بالجنان اور عمل بالارکان'' کا نام ہے۔

"یزید و ینقص"

جو حضرات عمل کو جزو ایمان مانتے ہیں وہ ایمان میں زیادتی ونقصان کے بھی قائل ہیں، یہ اختلاف بھی اختلاف لفظی ہے۔ حقیقت یوں ہے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں:

ایک وہ ادنیٰ سے ادنیٰ مقدار ایمان جس کے بغیر انسان مسلمان نہیں ہوسکتا، اگر وہ منتفی ہو جائے تو ایمان منتفی ہو جاتا ہے، اس کو ''ایمان منجی'' کہتے ہیں۔ یہ قسم زیادتی ونقصان کو قبول نہیں کرتی۔

دوسری وہ ہے جو اس تصدیق کے مراتب ہیں کہ ادنیٰ درجہ سے اوپر مزید تصدیق، پھر اور تصدیق، اس کی تاکید، انوار وثمرات یہ ''ایمان مُعلی'' کہلاتا ہے اور یہ ہمارے نزدیک بھی زیادتی ونقصان کو قبول کرتا ہے۔

گویا تصدیق کے مختلف مراتب ہیں: ایک ادنیٰ درجہ ہے جو مسلمان ہونے کے لئے موقوف علیہ ہے۔ ایک اس سے اعلیٰ درجہ ہے جو زیادتی ونقصان کو قبول کرتا ہے، کسی کے اندر زیادہ ہوتا ہے اور کسی میں کم ہوتا ہے۔

آگے امام بخاریؒ نے بہت ساری آیات پیش کی ہیں جس میں ایمان کے ساتھ زیادتی کا لفظ قرآن میں

مذکور ہے ان سے اس بات پر استدلال کرنا چاہتے ہیں کہ ایمان زیادتی ونقصان دونوں کو قبول کرتا ہے۔ جہاں جہاں زیادتی کا ذکر ہے یا تو اس میں ایمان ''مُعطی'' کی زیادتی مراد ہے نہ کہ ایمان ''منجی'' کی، یا تصدیق کے مراتب مراد ہیں، یا ایمان کے انوار وبرکات میں اضافہ مراد ہے، یا اس سے مراد ہے مومن بہ کی زیادتی، یہ جتنی آیات آرہی ہیں ان سب میں کوئی ایک بات موجود ہے۔ چنانچہ پہلی آیت یہ ذکر فرمائی ''**قال اللہ تعالیٰ**:

" لِيَزْدَادُوْا اِيْمَاناً مَعَ اِيْمَانِهِمْ " .[۵۶]

تا کہ صحابہ کرام کے ایمان سابق میں مزید اضافہ ہو جائے۔

یہ آیت کریمہ غزوۂ حدیبیہ کے موقع پر ہی غزوے کے بارے میں نازل ہوئی، یہ واقعہ تفصیل کے ساتھ ''**کتاب المغازی**'' میں آئے گا کہ جب کفار نے مسلمانوں کو عمرہ کرنے سے روکا تو اس وقت آنحضرت ﷺ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو مذاکرات کے لئے مکہ مکرمہ بھیجا، پھر بیعت رضوان لی گئی۔ بیعت رضوان کے موقع پر صحابہ کرام رضوان ﷺ کا جوش وخروش بڑا غیر معمولی تھا، اور وہ اس بات پر ہمہ تن تیار تھے کہ اگر کفار سے مقابلہ ہو گیا تو وہ جان ومال کی بازی لگائیں گے، خوب بے جگری سے لڑیں گے اور بہادری سے مقابلہ کریں گے تو اس وقت صحابہ کرام ﷺ میں بڑے جوش وخروش کی کیفیت تھی، ایک طرف تو صحابہ کرام ﷺ کی بات قابل تعریف تھی کہ کفار سے مقابلے کی صورت میں وہ اپنی جان بازی وسرفروشی کے لئے تیار ہو چکے تھے۔ صحابہ کرام ﷺ کا یہ جذبہ نہایت قابل تحسین تھا اور یہ اسی وقت ہو سکتا تھا جبکہ نبی کریم ﷺ کی صداقت پر اور آپ کی رسالت پر ایمان مکمل ہو تو ایک طرف ان کا ایمان اس طرح سے مکمل تھا کہ کفار سے مقابلہ کرنے کے لئے اپنی جان قربان کرنے کے لئے بھی تیار تھے۔

لیکن اس سے زیادہ قابل تعریف بات یہ تھی کہ جب انسان کو جوش وخروش ہو، اور وہ اپنی جان قربان کرنے کے لئے تیار ہو جائے، اور جذبہ جہاد اپنے عروج پر ہو اس وقت اپنے قائد کے کہنے پر اپنے جوش کو ٹھنڈا کر دینا، اپنے جذبات پر قابو پالینا، اور اپنے جوش وخروش پر عمل کئے بغیر صلح کو قبول کر لینا، یہ اس سے زیادہ مشکل کام ہے۔ لوگوں کو جوش دلانا، چڑھا دینا اتنا مشکل نہیں ہوتا، لیکن چڑھے ہوئے جوش کو ٹھنڈا کر دینا اور بٹھا دینا جتنا زیادہ مشکل ہوتا ہے۔ اور آج کل کے لیڈروں میں یہ بات ہے کہ چڑھا تو دیتے ہیں لیکن اتارتے نہیں۔ جب اوپر چڑھ گیا اب پھر خود اس کے آگے مجبور ہو جاتے ہیں کہ اگر ہم اب پیچھے ہٹیں گے یا ان کو نیچے لانے کی کوشش کریں گے تو ہماری جان کھائیں گے، ہمارے اوپر حملہ آور ہو جائیں گے۔

میرے والد ماجد (حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب) قدس اللہ سرہ فرمایا کرتے تھے کہ لیڈر در حقیقت وہ ہے جو اگر اپنے متبعین کو چڑھا سکے تو اتار بھی سکے، اگر اس کے ایک حکم پر لوگ جان کی بازی لگانے پر تیار ہیں تو

---

۵۶ الفتح : ۴.

ایک حکم پر خاموش بیٹھنے پر بھی تیار ہوں۔ قائد درحقیقت وہ ہے۔

ورنہ اگر اپنے متبعین کو چڑھا تو دیا اور چڑھانے کے بعد اتارنا مشکل ہے اب قائد پریشان ہے، سوچ رہا ہے کہ اگر ان کو کہوں گا کہ لڑو نہیں تو یہ میرے پیچھے پڑ جائیں گے، نتیجہ یہ ہے کہ خود وہ بھی ان کے پیچھے چل پڑتا ہے تو وہ قائد کہلانے کے لائق نہیں اور یہ بات عام طور پر قائدین میں ہوتی ہے۔

لیکن جناب رسول اللہ ﷺ کا مقام صحابہ کرام ؓ کے اندر جذبۂ اطاعت کے ساتھ تھا کہ جہاں اتنا جوش وخروش ہے کہ لڑ مریں گے، جانیں دیدیں گے، سب کچھ تیار ہے، لیکن بظاہر صلح ہوئی دبتی ہوئی شرائط پر۔ یہ بھی نہیں کہ باعزت شرائط منوالی گئیں ہوں۔

جب شرائطِ صلح طے ہوگئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو تحریر معاہدہ کا حکم دیا اور سب سے پہلے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھنے کا حکم دیا۔

(عرب کا قدیم دستور تھا کہ سرنامہ پر **"باسمک اللّٰھم"** لکھا کرتے تھے، اس بناء پر سہیل نے کہا میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو نہیں جانتا۔ قدیم دستور کے مطابق **"باسمک اللّٰھم"** لکھو، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اچھا یہی لکھو، اور پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ یہ لکھو۔ **"ھذا ما قاضی علیہ محمد رسول اللّٰہ"** یہ وہ عہد نامہ ہے جس پر محمد اللہ کے رسول نے صلح کی ہے۔

سہیل نے کہا اگر ہم آپ کو اللہ کا رسول سمجھتے تو آپ کو بیت اللہ سے روکتے اور نہ ہی آپ سے لڑتے، اس لئے محمد رسول اللہ کے بجائے محمد بن عبداللہ لکھئے۔

آپ ﷺ نے فرمایا خدا کی قسم میں اللہ کا رسول ہوں اگرچہ تم میری تکذیب کرو، اور حضرت علیؓ سے فرمایا کہ یہ الفاظ مٹا کر اُن کی خواہش کے مطابق خالی میرا نام لکھ دو۔ حضرت علیؓ نے عرض کیا یارسول اللہ! میں تو ہرگز آپ کا نام نہیں مٹاؤں گا، آپ ﷺ نے فرمایا اچھا وہ جگہ دکھلاؤ جہاں تم نے لفظ رسول اللہ لکھا ہے، حضرت علیؓ نے انگلی رکھ کر وہ جگہ بتلائی تو آپ ﷺ نے خود اپنے ہاتھ سے اُس لفظ کو مٹایا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو محمد بن عبداللہ لکھنے کا حکم دیا۔)

دبتی ہوئی شرائطِ صلح حسبِ ذیل تھیں:

۱۔ دس سال تک آپس میں لڑائی موقوف رہے گی۔

۲۔ اس درمیان میں کوئی ایک دوسرے پر تلوار نہ اٹھائے گا اور نہ کوئی کسی سے خیانت کرے گا۔

۳۔ قریش کا جو شخص بغیر اپنے ولی اور آقا کی اجازت کے مدینہ جائے گا وہ واپس کیا جائے گا، اگرچہ وہ مسلمان ہو کر جائے۔

۴۔ اور جو شخص مسلمانوں میں سے مدینہ سے مکہ آجائے تو اس کو واپس نہ کیا جائے گا۔

۵۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اس سال بغیر عمرہ کئے مدینہ واپس ہو جائیں، مکہ داخل نہ ہوں، آئندہ سال صرف تین دن مکہ میں رہ کر عمرہ کر کے واپس ہو جائیں، سوائے تلواروں کے اور کوئی ہتھیار ساتھ نہ ہوں، اور تلواریں بھی نیام یا غلاف میں ہوں۔

۶۔ قبائل متحدہ کو اختیار ہے کہ جس کے معاہدہ اور صلح میں شریک ہونا چاہیں شریک ہو جائیں۔

ان دبتی ہوئی شرائط کا مان لینا باوجودیکہ صحابہ کرام ﷺ میں دلیری بھی تھی بہادری بھی تھی، یہ واضح دلیل ہے کہ ان کے دل میں آنحضرت ﷺ کی عزت وعظمت کامل تھی، حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ احرام کھول دو، مگر کوئی بھی احرام کھولنے کے لئے آگے نہیں بڑھا، یہاں تک کہ حضور ﷺ کو تشویش ہونے لگی، حضور ﷺ نے یہ واقعہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے ذکر کیا کہ کوئی بھی احرام کھولنے کے لئے تیار نہیں، ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے بڑا عاقلانہ جواب دیا کہ آپ (ﷺ) خود سامنے جا کر حلق کروانا شروع کر دیجئے، جب صحابہ کرام ﷺ آپ ﷺ کو حلق کراتے ہوئے دیکھیں گے تو خود ہی حلق کروالیں گے۔

جب آپ (ﷺ) نے حلق کروانا شروع کیا تو دیکھتے ہی دیکھتے صحابہ ﷺ نے بھی شروع کر دیا۔

کیا صحابہ کرام ﷺ میں اطاعت کی کمی تھی؟

صحابہ کرام ﷺ کو امیدیں لگی ہوئی تھیں شاید کہ احرام کھولنے کا یہ حکم منسوخ ہو جائے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ حکم آجائے کہ صلح کو مت مانو اور حملہ کر دو۔ اسی امید کی ایک کرن پر احرام کھولنے سے رکے رہے۔ جب آنحضرت ﷺ کو حلق کراتے ہوئے دیکھا تو یہ جان لیا کہ اب کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔ لہٰذا صحابہ کرام ﷺ بھی اس امر کی تعمیل کے لئے آمادہ ہو گئے۔

آیت کریمہ میں ایمان کی زیادتی سے مراد

قرآن کریم نے اس کیفیت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ:

" هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ فِيْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِيْنَ لِيَزْدَادُوْٓا اِيْمَانًا مَّعَ اِيْمَانِهِمْ ". [۵۷]

ترجمہ: وہی ہے جس نے اتارا اطمینان دل میں ایمان والوں کے تا کہ اور بڑھ جائے ان کو ایمان اپنے ایمان کے ساتھ۔

اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں میں سکینت ڈال دی ورنہ جوش وخروش کی فراوانی تھی اور اندیشہ تھا کہ وہ اس

---

۵۷ الفتح: ۴۔

حکم کے خلاف لڑنے پر آمادہ ہوجائیں، اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر اس لئے سکینت ڈال دی تاکہ ان کے پہلے ایمان میں مزید اضافہ ہوجائے، یا یہ کہ ایمان مُعلی میں اضافہ ہوجائے یا مراد یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں تھیں ایک تھا نبی کریم ﷺ کی صداقت ورسالت پر ایمان کہ جس نے جہاد پر آمادہ کیا "**مع ایمانهم**" میں ایمان سے یہی مراد ہے، گویا مؤمن بہ کے اعتبار سے زیادتی ہوئی، یا پھر زیادتی کا مطلب ہے ایمان مُعلی میں زیادتی۔ اور "**یزدادوا ایماناً**" میں ایمان سے مراد یہ ہے کہ جذبۂ جہاد سے معمور ہونے کے باوجود اپنے جوش کو ٹھنڈا کردیا اور مصالحت پر آمادہ ہوگئے، لہٰذا ایمان "**منجی**" تو پہلے سے تھا۔ اب ایمان "**مُعلی**" میں بھی اضافہ ہوگیا۔

"و زدناهم هدى" میں ہدایت سے مراد

اس آیت میں ایمان کا لفظ نہیں بلکہ "**هدى**" کا لفظ ہے۔

اس لفظ سے امام بخاری رحمہ اللہ کا استدلال یہ ہے کہ ہدایت وایمان ایک ہی چیز ہے، اگر ہدایت میں اضافہ ہوسکتا ہے تو ایمان میں بھی اضافہ ہوسکتا ہے۔

اس کا جواب بالکل واضح ہے کہ اول تو ایمان اور ہدایت ایک چیز نہیں ہیں۔ ''ہدایت'' عام ہے، اور ''ایمان'' خاص ہے، ''ایمان'' نام ہے ''تصدیق قلبی'' کا جو ''ہدایت'' کا ایک فرد ہے۔ ہدایت کے اور بھی بہت سے افراد ہیں مثلاً اعمال صالحہ، اعمال صالحہ جتنے بھی ہیں وہ ہدایت کے افراد ہیں اور ایمان بھی ہدایت کا فرد ہے، تو جب یہ کہا گیا کہ ہم ان کی ہدایت میں اضافہ کرتے ہیں تو اس کے معنی لازماً یہ نہیں ہیں کہ ایمان میں اضافہ کرتے ہیں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اعمال صالحہ میں اضافہ کرتے ہیں، اگر یہ معنی ہوں تو استدلال صحیح نہیں رہتا، اور اگر بالفرض یہ تسلیم کرلیا جائے کہ ہدایت سے مراد ایمان ہی ہے تو اس صورت میں ایمان کے اضافے سے مراد ''ایمان مُعلی'' کا اضافہ، لہٰذا اس سے استدلال تام نہیں۔

"**وَيَزِيدُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اهْتَدَوْا هُدًى**". [58]

ترجمہ: اور بڑھاتا جاتا ہے اللہ سوجھنے والوں کو سوجھ۔

جو لوگ ہدایت پر ہیں اللہ تعالیٰ ان کی ہدایت میں مزید اضافہ کرتے ہیں۔ اس آیت میں بھی ''ایمان'' کا لفظ نہیں ہے، بلکہ ''ہدایت'' کا لفظ ہے، اس میں بھی وہی تقریر ہے جو ابھی "**زدناهم هدى**" کے تحت گزری۔

وَالَّذِيْنَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَّآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ. [59]

---

۵۸ مریم: ۷۶.

۵۹ محمد: ۱۷.

ترجمہ: اور جو لوگ راہ پر آئے ہیں ان کو اور بڑھ گئی اس سے
سوجھ اور ان کو اس سے ملا بچ کر چلنا۔

یہاں اس آیت میں بھی زیادتیٔ ہدایت مراد ہے، یہاں بھی وہی کلام ہے جو آیت سابقہ میں گزرا۔

"وَيَزْدَادَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِيْمَانًا". [۶۰]

آیت کا سیاق یہ ہے کہ قرآن کریم میں آتا ہے: **فیھا تسعة عشر۔** جہنم کے اندر ۱۹ فرشتے ہوں گے، ۱۹ فرشتوں کی کیا ضرورت ہے! اگر ایک ہی عذاب دینا ہے تو عذاب کے لئے ایک فرشتہ بھی کافی ہوتا، ۱۹ کہاں سے آگئے۔

اور کسی نے کہا "۱۹" میں سے "پانچ" کو تو میں قابو کرلوں گا اور "پانچ" کو فلاں قابو کرلے گا اور باقی کو فلاں قابو کرلے گا، اس طرح اس نے حساب لگایا اور مذاق اڑایا، تو گویا کہ یہ "اُنیس" کا عدد جو آیت میں ہے (معاذ اللہ) قابل استہزاء چیز ہے تو اللہ جل شانہ نے اس پر یہ آیات نازل فرمائیں:

"وَمَا جَعَلْنَا أَصْحٰبَ النَّارِ إِلَّا مَلٰٓئِكَةً ۙ وَّمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْا ۙ لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ وَيَزْدَادَ الَّذِيْنَ آمَنُوْٓا إِيْمَانًا". [۶۱]

ترجمہ: اور ہم نے جو رکھے ہیں دوزخ پر داروغہ فرشتے ہی ہیں، اور ان کی جو گنتی رکھی ہے سو جانچنے کو منکروں کے، تاکہ یقین کرلیں وہ لوگ، جن کو ملی ہے کتاب اور بڑھے ایمان داروں کا ایمان۔

کہ ہم نے گنتی اسی لئے بتائی ہے تاکہ ہم ان کو آزمائیں کہ آیا وہ اس کو مانتے ہیں یا اس کا مذاق اڑاتے ہیں، اور اس لئے بھی یہ عدد بتایا تاکہ اہل کتاب کو یقین آجائے، چونکہ پچھلی کتب مقدسہ میں بھی عذاب جہنم کے فرشتوں کی تعداد "۱۹" ہی مذکور تھی۔ تو جب قرآن مجید میں یہ بتایا جائے گا کہ عذاب کے فرشتے ۱۹ ہیں تو اہل کتاب کو یقین آنا چاہئے کہ یہ (محمد ﷺ) ایک ایسے امی شخص ہیں جنہوں نے کبھی پچھلی کتب مقدسہ کا مطالعہ نہیں کیا، نہ ان کا علم حاصل کیا، ان کی زبان پر بھی یہی بات جاری ہورہی ہے کہ فرشتے ۱۹ ہوں گے، **"ویزداد الذین آمنوا"** اور مسلمانوں کے ایمان میں اضافہ ہوگا کہ ایمان کو مزید تقویت ملے گی۔

---

۶۰ المدثر: ۱۳.

۶۱ المدثر: ۳۱.

ایمان میں اضافہ سے کیا مراد ہے

اضافہ سے کمیت میں اضافہ مراد نہیں، بلکہ کیفیت میں اضافہ ہے، جو درحقیقت اس کی تصدیق قلبی کے مرتبے میں اضافہ ہوگا۔

"اَیُّکُمْ زَادَتْهُ هٰذِهٖٓ اِیْمَانًا ۚ فَاَمَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا فَزَادَتْهُمْ اِیْمَانًا". [۶۲]

ترجمہ: کس کا تم میں سے زیادہ کردیا اس سورت نے ایمان، سو جو لوگ ایمان رکھتے ہیں ان کا زیادہ کردیا اس سورت نے ایمان۔

ہمارے نبی ﷺ نے اور کتاب نے ایسی بات فرمائی کہ اس کی تصدیق پچھلی کتابوں سے بھی ہورہی ہے۔ یا "مومن بہ" میں اضافہ مراد ہے، لہٰذا اس سے مذہب حنفیہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا، کہ "ایمان مُعلی" میں اضافہ ہوتا ہے "ایمان منجی" میں اضافہ ہو ہی نہیں سکتا۔

جب بھی قرآن کی کوئی نئی آیت نازل ہوتی تو کفار کہتے کہ کس کے ایمان میں اضافہ ہوا، اور یہ اس آیت کے جواب میں کہتے جس میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کوئی آیت نازل فرماتے ہیں تو مسلمانوں کے دل میں ایمان کے اندر اضافہ ہوتا ہے۔ اور بطور مذاق کہتے کہ کون ہے تم میں سے جس کے ایمان میں اس آیت نے اضافہ کیا، تو باری تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:

" فَاَمَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا فَزَادَتْهُمْ اِیْمَانًا " یہاں بھی زیادت سے وہی مراد ہے جو پچھلی آیت میں گزری، لہٰذا اس آیت سے بھی امام بخاریؒ کا استدلال تام نہیں ہوتا۔ **قولہ:**

"فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ اِیْمَانًا". [۶۳]

ترجمہ: سو تم ان سے ڈرو پھر اور زیادہ ہوا ان کا ایمان۔

اس آیت کا پس منظر یہ ہے کہ یہ آیت غزوۂ حمراء الاسد کے بارے میں نازل ہوئی۔

غزوۂ حمراء الاسد کا مختصر خاکہ

واقعہ یہ کہ غزوۂ احد کے موقع پر مسلمانوں کو عارضی طور پر کچھ شکست ہوئی، لیکن بعد میں ابوسفیان اپنے لشکر کو لے کر خود فرار ہوگئے، اس کو آپ یوں بھی تعبیر کرسکتے ہیں کہ معاملہ برابر رہا یا مشرکین کو شکست ہوئی اور بھاگنا پڑا، لیکن یہ بات مبہم رہی کہ شکست کس کو ہوئی اور فتح کس کو ہوئی، تو کفار جب مدینہ چھوڑ کر واپس چلے

---

[۶۲] التوبة: ۱۲۴۔

[۶۳] آل عمران: ۱۷۳۔

آئے اور دور کہیں پڑاؤ ڈالا اور سوچنے کا موقع ملا تو دماغ میں یہ خیال آیا کہ ہم تو اچھی خاصی جیتی ہوئی جنگ ہار کر آ گئے یعنی ہم نے مسلمانوں کو اچھی خاصی شکست دیدی تھی، اگر کچھ دیر ڈٹ جاتے اور ثابت قدمی دکھاتے تو مسلمانوں کو واضح شکست ہوتی، یہ تو بہت بڑی غلطی ہوئی کہ ہم اس حالت میں ان کو چھوڑ کر آئے، اس وقت بعض لوگوں کے دلوں میں یہ خیال آیا کہ چلو پلٹ کر حملہ کرتے ہیں۔

ان کی حالت ایسی تھی جیسا کہ سردار جی (سکھوں) کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ وقت گزرنے کے بعد سوچتے ہیں، یہی کچھ ان کے ساتھ ہوا۔

اس موقع پر ان کے دلوں میں یہ تجویز آئی کہ کسی آدمی کو مدینہ بھیج دو اور وہاں یہ افواہ پھیلا دو کہ کفار کا عظیم الشان لشکر حملے کی تیاری کر رہا ہے، چنانچہ وہاں سے ایک آدمی چلا اور آ کر اس نے مسلمانوں کو ڈرایا کہ تمہارے خلاف بڑا عظیم لشکر اکٹھا ہو رہا ہے اور عنقریب دوبارہ حملہ کرنے والا ہے۔ ستر صحابہ کرام ﷺ کی شہادت کی وجہ سے مسلمانوں کے دل تو پہلے ہی ٹوٹے ہوئے تھے ابھی پہلی جنگ کی تھکن اترنے نہ پائی تھی کہ دوسرا بڑا لشکر تیار ہو گیا، اس آدمی نے جو اعلان کیا قرآن پاک نے اس اعلان کو ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

"إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ".[۶۴]

ترجمہ: کہ مکہ والے آدمیوں نے جمع کیا سامان تمہارے مقابلہ کو۔

عام حالات میں جب ایسے موقع پر اس طرح کی کوئی اطلاع ملے تو اس سے لوگوں کے دل شکستہ ہو جاتے ہیں۔ ہمتیں ٹوٹ جاتی ہیں، لیکن قرآن کریم کہتا ہے کہ صحابہ کرام ﷺ کی ہمت شکستہ نہیں ہوئی بلکہ ان کو جب یہ خبر ملی کہ مقابلہ کے لئے اور لوگ جمع ہو گئے ہیں تو **"فزادهم إيمانا"** تو اس خبر نے ان کے ایمان میں اور اضافہ کیا:

"وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ".[۶۵، ۶۶]

---

[۶۴] آل عمران: ۱۷۳.

[۶۵] آل عمران: ۱۷۳.

[۶۶] فائدہ: ابوسفیان جب اُحد سے مکہ کو واپس گیا تو راستہ میں خیال آیا کہ ہم نے بڑی غلطی کی، ہزیمت یافتہ اور زخم خوردہ مسلمانوں کو یونہی چھوڑ کر چلے آئے، مشورے ہونے لگے کہ پھر مدینہ واپس چل کر ان کا قصہ تمام کر دیں، آپ ﷺ کو خبر ہوئی تو اعلان فرما دیا کہ جو لوگ کل ہمارے ساتھ لڑائی میں شامل تھے آج دشمن کا تعاقب کرنے کے لئے تیار ہو جائیں۔ مسلمان مجاہدین باوجودیکہ تازہ زخم کھائے ہوئے تھے، اللہ اور رسول کی پکار پر نکل پڑے، آپ ﷺ اُن مجاہدین کی جمعیت کو لے کر مقام حمراء الاسد تک (جو مدینہ سے آٹھ میل ہے) پہنچے ابوسفیان کے دل میں یہ سُن کر کہ مسلمان اس کے تعاقب میں چلے آ رہے ہیں سخت رعب اور دہشت طاری ہو گئی، دوبارہ حملہ کا ارادہ فسخ کر کے مکہ کی طرف بھاگا۔ عبدالقیس کا ایک تجارتی قافلہ مدینہ آ رہا تھا ابوسفیان نے ان لوگوں کو کچھ دے کر آمادہ کیا کہ وہ مدینہ پہنچ کر ایسی خبریں شائع کرے جن کو سُن کر مسلمان ہماری طرف سے مرعوب وخوف زدہ ہو جائیں، انہوں نے مدینہ پہنچ کر کہنا شروع کیا کہ مکہ والوں نے بڑا بھاری لشکر اور سامان مسلمانوں کے استیصال کی غرض سے تیار کیا ہے، یہ سُن کر مسلمانوں کے دلوں میں خوف کی جگہ جوشِ ایمان بڑھ گیا کفار کی جمعیت کا حال سُن کر کہنے لگے: "حَسْبُنَا اللّٰهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ" ساری دنیا کے مقابلے میں اکیلا خدا ہم کو کافی ہے۔ اُسی پر یہ آیات نازل ہوئیں۔ (تفسیر عثمانی: ف ۲، ص: ۹۴)۔

ترجمہ: اور بولے کافی ہے ہم کو اللہ اور کیا خوب کارساز ہے

جہاں ایمان (مُعلّی) میں اضافہ ہوا اس کے ساتھ ساتھ اللہ کے اوپر توکل میں بھی اضافہ ہوا، نبی کریم ﷺ کی صداقت رسالت پر ایمان میں اضافہ ہوا، یا یہ مراد ہے کہ مراتب تصدیق میں اضافہ ہوا، یا ایمان کے انوار و برکات میں اضافہ ہوا، لہٰذا اس آیت سے بھی امام بخاری رحمہ اللہ کا استدلال تام نہیں **وقولہ:**

" وَمَازَادَهُمْ اِلَّا اِيْمَاناً وَّ تَسْلِيْماً ". [٦٧]

ترجمہ: اور ان کو اور بڑھ گیا یقین اور اطاعت کرنا۔

عرب کے سارے قبائل متحد ہو کر مدینہ منورہ پر حملہ آور ہوئے اور اس وقت یہ عالم تھا کہ:

" وَبَلَغَتِ الْقُلُوْبُ الْحَنَاجِرَ وَ تَظُنُّوْنَ بِاللّٰهِ الظُّنُوْنَا ۝ هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُوْنَ وَزُلْزِلُوْا زِلْزَالًا شَدِيْدًا ". [٦٨]

ترجمہ: اور پہنچے دل گلوں تک اور اٹکلیں کرنے لگے تم اللہ پر طرح طرح کی اٹکلیں، وہاں جانچے گئے ایمان والے اور جھڑجھڑائے گئے زور کا جھڑجھڑنا۔

اس موقع پر دشمن پوری طاقت کے ساتھ حملہ آور ہوا تھا، جب احزاب کو دیکھا تو کہہ اٹھے:

" وَلَمَّا رَاَ الْمُؤْمِنُوْنَ الْاَحْزَابَ لا قَالُوْا هٰذَا مَا وَعَدَنَا اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَصَدَقَ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ ز وَمَا زَادَهُمْ اِلَّا اِيْمَاناً وَّ تَسْلِيْماً ". [٦٩، ٧٠]

---

[٦٧] احزاب: ۲۲.

[٦٨] احزاب: ۱۰، ۱۱.

[٦٩] احزاب: ۲۲.

[٧٠] فائدہ: پکے مسلمانوں نے جب دیکھا کہ کفر کی فوجیں اکٹھی ہو کر چاروں طرف سے ٹوٹ پڑی ہیں تو بجائے مذبذب یا پریشان ہونے کے اُن کی اطاعت شعاری کا جذبہ اور اُن کا یقین اللہ و رسول کے وعدوں پر اور زیادہ بڑھ گیا۔ وہ کہنے لگے کہ یہ تو وہی منظر ہے جس کی خبر اللہ اور رسول نے پہلے سے دے رکھی تھی اور جس کے متعلق اُن کا وعدہ ہو چکا تھا، جیسا کہ سورہ بقرہ میں فرمایا — ام حسبتم ان تد خلوا الجنة ولما یاتکم مثل الذین خلوا من قبلکم مستھم البأساء والضراء وزلزلوا حتی یقول الرسول والذین امنوا معه متی نصر اللّٰه الآ ان نصر اللّٰه قریب ، بقرة: آیت: ۲۱۴، و سورۂ ص میں جو کہہ ہے فرمایا تھا۔ جند ما ھنالک مھزوم من الاحزاب، آیت: ۱۱۔ (تفسیر عثمانی: ف ٦، ص: ۵۵۹)۔

ترجمہ: اور جب دیکھی مسلمانوں نے فوجیں بولے یہ وہی ہے جو وعدہ دیا تھا ہم کواللہ نے اوراس کے رسول نے، اور سچ کہا اللہ نے اوراس کے رسول نے، اوران کواور بڑھ گیا یقین اوراطاعت کرنا۔

اس موقعہ پر کہنے لگے کہ یہی وہ چیز ہے جس کا ہم سے اللہ اوراس کے رسول نے وعدہ کیا تھا، ہونا تو یہ چاہیئے تھا کہ اتنا عظیم الشان لشکر دیکھ کر گھبرا جاتے اور پریشان ہو جاتے، اللہ جل جلالہ اور اللہ کے رسول کے وعدے پران کے ایمان میں پختگی آئی۔

حاصل یہ ہے کہ خبر تو پہلے دے دی گئی تھی، اس خبر پر یقین پہلے بھی تھا، لیکن اس خبر کے مشاہدے نے تصدیق کردی، چونکہ **"لیس الخبر کالمعاینة"** لہٰذا جب آنکھوں سے مشاہدہ ہوگیا تو اس نے ان کے ایمان میں اضافہ کیا، تو ظاہر ہے کہ اس سے مراد مرتبۂ تصدیق میں اضافہ ہے، بایں طور کہ پہلے تصدیق کی تھی غیب پر اوراب معائنہ پر، تو مشاہدے کی صورت میں تصدیق کے اندر قوت پیدا ہوئی یہ اضافہ **"فی الکیف"** ہے نہ کہ **"فی الکم"** لہٰذا اس سے بھی امام بخاری رحمہ اللہ کا استدلال درست نہیں۔

"الحب فی اللّٰہ والبغض فی اللّٰہ من الإیمان"

امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنا قول فرمادیا کہ: **"حب فی اللّٰہ"** اور **"بغض فی اللّٰہ"** یہ بھی ایمان کا حصہ ہے۔اس سے اشارہ کرنا چاہتے ہیں اعمال کے جزوایمان ہونے کی طرف، اور **"حب"** اور **"بغض"** میں چونکہ درجات میں تفاوت ہوتا ہے، اس سے لازم آتا ہے کہ ایمان میں بھی زیادتی ونقص ہو۔

امام بخاریؒ کے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ جملہ **"الحب فی اللّٰہ والبغض فی اللّٰہ من الدین"** یہ کوئی حدیث نہیں، بلکہ امام بخاریؒ کا اپنا قول ہے جو قابلِ حجت نہیں۔

ان کا یہ قول نکلا ہے اس حدیث سے جس میں نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد مذکور ہے کہ **"من أحب للّٰہ ومن أبغض للّٰہ ، فقد استکمل إیمانه"** جو اللہ کے لئے ہی محبت کرے اور اللہ ہی کے لئے بغض رکھے تو اس کا ایمان کامل ہے، تو اس سے امام بخاریؒ اس طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ **"استکمل إیمانه"** کے معنی یہ ہیں کہ ایمان زیادتی ونقصان کو قبول کرتا ہے ورنہ اس میں کمال ونقص کا سوال ہی نہیں ہوتا۔

اس کا جواب بھی یہی ہے کہ کمال ایمان کا تعلق ہے کیفیت کے ساتھ نہ کہ کمیت کے ساتھ، لہٰذا یہاں مراد ایمان مُعلّٰی کا اضافہ ہے، جو کہ کیفیت سے تعلق رکھتا ہے اوراسی کو کمالِ ایمان سے تعبیر کیا گیا، چنانچہ یہ حدیث بھی حنفیہ ومتکلمین کے خلاف نہیں۔

وكتب عمر بن عبدالعزيز الى عدى ابن عدى : إن للإيمان فرائض و شرائع وحدوداً وسنناً، فمن استكملها استكمل الإيمان، ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان ، فإن أعش فسأبينها لكم حتى تعملوا بها ، وإن أمت فما أنا على صحبتكم بحريص ، و قال إبراهيم : ﴿ولكن ليطمئنّ قلبى﴾ [البقرة:۲۶] وقال معاذ: إجلس بنا نؤمن ساعةً۔ وقال ابن مسعود: اليقين الإيمان كله ، وقال ابن عمر: لا يبلغ العبد حقيقة التقوى حتى لا يدع ماحاك فى الصدر ، وقال مجاهد : ﴿شرع لكم﴾ [الشورى:۱۳] أو صيناك يا محمد وإياه دينا واحدا ، وقال ابن عباس ﴿شِرْعَةً وَّمِنْهَاجاً﴾[المائدة :۴۸] سبيلا وسنة.

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے عدی بن عدی کی طرف یہ خط لکھا۔ (عدی بن عدی یہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کی طرف سے عراق کے موصل نامی جزیرے کے گورنر تھے، یہ اب بھی اسی نام سے مشہور ہے۔)"**ان للایمان فرائض و شرائع و حدوداو سننا**" ایمان کے کچھ فرائض ہیں اور کچھ شرائع اور حدود و سنتیں ہیں۔

فرائض سے مراد نماز وروزہ وغیرہ ہیں۔

شرائع سے مراد عقائد ہیں یا فرائض کے علاوہ دوسرے احکامات مراد ہیں، یعنی کون سی چیز حلال ہے اور کون سی چیز حرام ہے وغیرہ وغیرہ۔

حدود سے مراد حد عقوبت ہیں مثلاً حد سرقہ، حد زنا، حد شرب خمر وغیرہ، یا حدود سے مراد یہ ہے کہ کون سا کام کس حد تک جائز اور کس حد تک ناجائز، جیسے "اطاعت والدین" یہ ایک حکم ہے جس کی ایک حد مقرر ہے کہ جب تک کسی معصیت کا حکم نہ دیں اطاعت والدین ضروری ہے۔

"**وسننا**": اور اس کی کچھ سنتیں ہیں، یعنی نبی کریم ﷺ کا شریعت پر عمل پیرا ہونے کا کیا طریقہ کار تھا، اسی کا نام "سنت" ہے، پس ایمان میں سب چیزیں داخل ہیں فرائض، شرائع، حدود اور سنن بھی۔ امام بخاریؒ اسی سے استدلال کرنا چاہتے ہیں، کہ عمر بن عبدالعزیزؒ ایمان کو مرکب مانتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "**للایمان**" فرمایا، لفظ "ایمان" پر "ل" جارہ داخل ہے۔ لہٰذا مابعد چیزوں کا جز و ایمان ہونا لازم نہیں آتا، بلکہ ان کا متعلقات ہونا سمجھ میں آتا ہے۔ اگر ہم کہیں "**ان لزید دارا**" کہ زید کا ایک گھر ہے، "**ان لزید دارا و دکانا و بنین و بنات و زوجة**" تو کیا یہ مطلب ہے کہ گھر اور دکان، اولاد اور بیوی اس کا جزو ہیں؟ نہیں، بلکہ متعلقات ہیں۔ تو "لام" کا لفظ لگانے سے ان متعلقات کا ذکر مقصود ہے، اس میں جزئیت کے مسئلے سے کوئی بحث ہی نہیں، کہ جزئیت ہے کہ نہیں۔ البتہ بعض اوقات "لام" کا اطلاق جزئیت پر بھی ہوجاتا ہے، مثلاً "**ان للصلوة رکوعا و سجدة و قیاما و قعودا ، وتسبیحا و تکبیرا**" جزئیت پر بھی اطلاق ہوجاتا ہے، لیکن جب جزئیت پر اطلاق ہو تو اس میں اجزاء ترکیبیہ بھی مراد ہوتے

ہیں اور اجزاء تزئینیہ بھی مراد ہوتے ہیں۔

اجزاء ترکیبیہ کی نفی سے وہ چیز منتفی ہو جاتی ہے۔ مگر اجزاء تزئینیہ کی نفی سے وہ چیز منتفی نہیں ہوتی۔ مثالِ مذکورہ بالا میں سب اجزا یعنی قیام، قعود، سجدہ یہ جز و ترکیبی ہیں کہ (مثلاً) قیام نہ ہو تو صلوۃ منتفی ہو جائے گی، لیکن اگر تکبیر (تکبیر سے مراد تکبیر تحریمہ نہیں ہے) یا تسبیح نہ کہے تو، نماز منتفی نہ ہوگی۔ اگر چہ کامل نہ ہوگی اور زینت سے خالی ہوگی۔

آگے امام بخاری رحمہ اللہ نے عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کا مقولہ تمام فرمایا **"فمن استكملها استكمل الإيمان"** جو ان سب کو پورا پورا ادا کرے اس نے ایمان کامل کرلیا، جس نے پورا پورا ادا نہیں کیا اس کا ایمان کامل نہیں۔

اور اسی سے امام بخاریؒ استدلال کرنا چاہتے ہیں زیادتی اور نقصان پر، جواب بالکل ظاہر ہے کہ یہاں کمال کا ذکر ہے، اور کمال کیفیت ہے نہ کہ کمیت۔ **"فإن أعش"** حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ فرماتے ہیں کہ اگر میں زندہ رہا **"فسابينها لكم"** تو میں ان سب کو تمہارے سامنے بیان کروں گا کہ کیا کیا فرائض و شرائط و سنن و حدود ہیں۔ **"حتى تعملوا بها و ان امت"** اگر میں ان کو بیان کرنے سے پہلے مرگیا۔

"فما انا على صحبتكم بحريص" تو مجھے تمہارے ساتھ دنیا میں رہنے کا اتنا شوق نہیں ہے۔ اگر میں پہلے مرگیا تو اللہ مالک ہے۔ اللہ تعالیٰ کا کوئی اور بندہ آکر بیان کردے گا۔

مشاہدہ کا مطالبہ اشتیاق کی وجہ سے تھا

"وقال ابراهيم: وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ". [۱]

بظاہر مناسب یہ تھا کہ اس آیت کو بھی پہلی آیات کے ساتھ ہی ذکر فرما دیتے **"والله أعلم بالصواب"** آیت کے اس ٹکڑے میں اگر چہ ایمان کا براہ راست ذکر نہیں، لیکن واقعہ وہی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے عرض کیا:

"وَ اِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّ اَرِنِیْ كَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰی ؕ قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْ ؕ قَالَ بَلٰی وَ لٰكِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ". [۲]

ترجمہ: اور یاد کرو جب کہا ابراہیم نے اے پروردگار

---

[۱] البقرة: ۲٦.

[۲] البقرة: ۲٦.

میرے، دکھلا وے مجھ کو کہ کیوں کر زندہ کرے گا تو مردے،
فرمایا کیا تو نے یقین نہیں کیا، کہا کیوں نہیں لیکن اس واسطے
چاہتا ہوں کہ تسکین ہو جاوے میرے دل کو۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب یہ فرمائش کی کہ آپ مجھے دکھائیے کیسے زندہ کرتے ہیں، تو پروردگار نے فرمایا، کیا تمہیں ایمان نہیں؟ عرض کیا ایمان تو پکا ہے، بس اطمینان قلب چاہتا ہوں۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ابراہیم علیہ السلام کے ایمان میں **"العیاذ باللہ"** کوئی کمی تھی (کہ اللہ تعالیٰ احیاء موتی پر قادر ہیں!) کہ اس کو مزید پکا کرنے کے لئے یہ سوال کیا۔

کمی تو نہیں تھی، اصل بات یہ ہے کہ **"لیس الخبر کا لعیان"** کوئی بات کتنی ہی یقینی کیوں نہ ہو، لیکن مشاہدے میں آنے کے بعد جو اطمینان پیدا ہوتا ہے وہ پچھلے یقین کے اوپر مزید تاکید کا ذریعہ ہوتا ہے۔ اور اس میں شک وشبہ کی کوئی وجہ نہیں ہوتی بلکہ آدمی اپنے قلب کے انشراح واطمینان کے لئے دیکھنا چاہتا ہے۔

مثلاً آپ کا کوئی نہایت قابل اعتماد استاد یا شیخ ہے، وہ آپ کے سامنے یہ بیان کرتا ہے کہ "آج میں نے ایسی چیز دیکھی جو عجیب وغریب قسم کی ہے اس کے اوصاف بھی نہایت عجیب ہیں" اگر وہ آپکا استاذ ہے آپ اس پر بھروسہ کرتے ہیں تو اس کے کہنے ہی سے یقین آجائے گا، لیکن ساتھ ہی آپ یہ کہیں گے کہ "دکھائیے" یہ مطالبہ اس وجہ سے نہیں کہ آپ کو استاذ کے قول میں شک ہے بلکہ اشتیاق ہوتا ہے کہ ایسی عجیب چیز ہم بھی دیکھیں۔

امریکہ کا ایک واقعہ

ابھی پچھلے دنوں میں امریکہ میں تھا، ایک کار میں سوار ہوا، اس میں کمپیوٹر لگا ہوا تھا۔ ہمارے میزبان نے ہمیں یہ بتایا کہ ہم کو فلاں جگہ جانا ہے یہ کمپیوٹر ہمیں راستہ بتائے گا، کہے گا دائیں مڑو، بائیں مڑو، اور جب دائیں بائیں مڑنا ہوتا ہے تو اس سے پہلے بتاتا کہ اب عنقریب دائیں یا بائیں مڑنا ہے اور جب آجاتا ہے تو کہتا ہے کہ اب مڑ جاؤ۔ جب میزبان نے یہ بتایا کہ میں روزانہ یہ کام کرتا ہوں، کمپیوٹر لگا ہوا نظر بھی آرہا ہے، لہٰذا شک کی کوئی بات نہیں رہی۔ لیکن میری طبیعت میں یہ اشتیاق پیدا ہوا کہ دیکھوں، میں نے کہا کہ یہ کیسے بولتا ہے؟ اس نے وہ فٹ کر دیا، اب وہ جہاں بھی جاتا راستہ بتاتا۔ اس نے رہنمائی کرتے کرتے ہمیں ٹھیک اسی جگہ پہنچا دیا۔ چونکہ یہ کمپیوٹر ایک نئی چیز تھی جو پہلے نہیں دیکھی تھی، لہٰذا اشتیاق پیدا ہوا کہ اپنی آنکھوں سے دیکھوں بس یہی اشتیاق وہ چیز تھی جس کی بناء پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے **"ارنی کیف تحی الموتی"** فرمایا، اشتیاق کی تسکین مطلوب تھی جس کا نام اطمینان قلب ہے، لہٰذا اس تشریح سے معلوم ہوا کہ ایمان میں زیادتی ونقصان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

"وقال معاذ: إجلس بنا نؤمن ساعةً" حضرت معاذ ﷺ کے اس اثر کو یہاں تعلیقاً نقل فرمایا۔ مسند احمد اور مصنف ابن ابی شیبۃ میں یہ اثر مذکور ہے۔ ان کے شاگرد اسود بن ہلال المحاربی ایک مرتبہ ان کے سامنے آئے تو آپ ﷺ نے فرمایا **"اجلس بنا نؤمن ساعة"** (لفظی معنی تو یہ ہیں) کہ آؤ ہمارے ساتھ بیٹھ جاؤ تا کہ ہم کچھ دیر ایمان کی باتیں کریں یا تھوڑی دیر کے لئے ایمان تازہ کریں۔[۴۳]

امام بخاری رحمہ اللہ کا اس اثر کو یہاں لانے سے منشاء یہ ہے کہ یہاں پر **"نؤمن"** سے مراد ذکر ہے ذکر، اللہ اور اللہ کے رسول کا یا ان کی باتوں کا۔ شاید کہنا یہ چاہتے ہیں کہ ذکر اللہ اور ذکر رسول یہ ایمان کا جزو ہے۔ تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایمان مرکب ہے نہ کہ بسیط، یا پھر امام بخاریؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ معاذ بن جبلؓ پہلے سے ہی مومن تھے۔ جب **اجلس بنا نؤمن ساعة** فرمایا، تو اس سے مراد یہ تو ہو نہیں سکتا کہ پہلے تو مومن نہ تھے اب ایمان لائیں گے، لہٰذا لازماً مراد یہ ہے کہ پہلے ایمان میں اضافہ کریں، پس اس سے زیادتی ایمان ثابت ہے۔

لیکن اگر پہلی بات مراد ہے کہ ایمان سے مراد ذکر ہے، تو یہ ایک مجاز ہے، کیونکہ ذکر مسبب ہے اور ایمان اس کا سبب ہے۔ اس لئے کہ ایمان دل میں ہے، لہٰذا دل چاہتا ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کی باتیں کریں۔ یا پھر پہلے یہ بیان کیا جاچکا ہے کہ زیادتی ایمان سے مراد تصدیق ہے۔ ایمان منجی کی زیادتی نہیں، بلکہ ایمان مُعلی کی زیادتی، ایمان کے اندر قوت، یا ایمان کے انوار و برکات کا حصول، کہ بھی ہم سب دنیا کے دھندوں میں لگے رہتے ہیں اکثر و بیشتر غفلت طاری ہو جاتی ہے۔ اس غفلت کو دور کرلیں اور ایمان تازہ کرلیں، اس کے اندر قوت پیدا کرلیں تو کیفیت میں زیادتی ہے نہ کہ کمیت میں۔

"وقال ابن مسعود الإیمان الیقین کله" امام بخاریؒ نے دوسرا اثر عبداللہ بن مسعودؓ کا نقل کیا ہے۔ فرماتے ہیں ایمان، کُل کا کُل یقین ہے۔ بظاہر زیادتی ونقصان کے مناسب یہاں کوئی بات نہیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا منشا یہ ہے کہ لفظ **"کله"** دلالت کر رہا ہے کہ ایمان کے اجزاء ہیں، اگر اجزاء نہ ہوتے تو لفظ **"کله"** کا اطلاق صحیح نہ ہوتا۔

یہاں شاید منشاء یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ کا آدھا اثر نقل کیا ہے، جبکہ دوسری جگہ یہ اثر پورا نقل فرمایا ہے کہ **"الصبر نصف الإیمان والیقین الإیمان کله"** تو اشارہ پہلے جزء **"الصبر نصف الإیمان"** کی طرف ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ طلباء سے معمہ حل کرانے کے لئے بکثرت ایسا کرتے ہیں کہ میں نے آدھا نقل کردیا ہے اس کی مناسبت تو نظر نہیں آرہی اس لئے تلاش کرو کہ پورا کیا ہے؟ یہ جزو اوّل صریح ہے اس بات پر کہ ایمان متجزی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک جزو ہے لیکن جزو تزئینی ہے نہ کہ جزو ترکیبی۔

---

[۴۳] مصنف ابن أبی شیبة، رقم: ۳۰۳۶۳، ج:۶، ص:۱۶۴، ومسند أحمد، رقم: ۱۳۸۲۲، ج:۳، ص:۲۶۵، مطبع مؤسسة قرطبة، مصر، وعمدة القاری، ج:، ص:۱۸۱.

"وقال ابن عمر: لا یبلغ العبد حقیقة التقوی حتی لا یدع ماحاک فی الصدر".

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ بندہ تقویٰ کی حقیقت تک نہیں پہنچ سکتا جب تک کہ دل میں کھٹکنے والی بات کو نہ چھوڑ دے، دل میں جو بات کھٹک رہی ہے پتہ نہیں یہ بات صحیح ہے یا غلط، جب تک اس کو نہیں چھوڑے گا اس وقت تک تقویٰ کی حقیقت حاصل نہیں ہوگی، یہاں بھی بظاہر ترجمۃ الباب سے کوئی مناسبت نہیں ہے۔لیکن شاید امام بخاریؒ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ تقویٰ اور ایمان ایک چیز ہے۔جیسا کہ فرمایا:

"هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ○ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ". [۷۴]

ترجمہ: راہ بتلاتی ہے ڈرنے والوں کو جو کہ یقین کرتے ہیں
بے دیکھی چیزوں کا۔

تقویٰ ان کے نزدیک ایمان کے مترادف ہے، یہ ایک لحاظ سے صحیح بھی ہے کیونکہ تقویٰ کی تین قسمیں ہیں:

ایک تقوی عن الشرک جو ایمان کے مترادف ہے۔

دوسرا تقوی عن المعصیۃ۔

تیسرا تقویٰ عن الصغائر۔

اور چوتھا تقوی عن الشبہات ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ تقوی کو ایمان کے ہم معنی قرار دیتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ بندہ اس وقت تک تقویٰ کی حقیقت نہیں پاسکتا جب تک کہ دل میں پیدا ہونے والے تردد کو بھی نہ چھوڑ دے، جس چیز کے لئے دل میں تردد ہو اس کو بھی نہ چھوڑ دے، جس کو تقویٰ عن الشبہات کہتے ہیں۔تو امام بخاریؒ کے کہنے کا حاصل یہ تقویٰ ایمان ہے۔اور ایمان کی حقیقت اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتی جب تک کہ انسان شبہات کو ترک نہ کردے، شبہات کا ترک ایک عمل ہے اور عمل جزو ایمان بنتا ہے۔

جواب ظاہر ہے کہ اگر جزو بنا تو جزو تزئینی بنا، نیز کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں کہ جو شبہات کو نہ چھوڑے وہ مومن نہیں ہے کافر ہے۔کافر تو کجا اس کو فاسق بھی نہیں کہا جاسکتا، اس لئے محض جزو تزئینی ہے۔

وقال مجاهد شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً

مجاہد مشہور تابعین میں سے ہیں۔عبداللہ بن عمرؓ کے خاص شاگرد ہیں۔وہ اس آیت کریمہ کی تشریح کرتے ہیں کہ:

"شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَاوَصّٰى بِهٖ نُوحًا". [۷۵]

---

[۷۴] البقرہ: ۲،۳.

[۷۵] شوری: ۱۳.

ترجمہ: راہ ڈال دی تمہارے لئے دین میں وہی جس کا حکم
کیا تھا نوح کو۔

اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے ایسا دین مقرر فرمایا ہے جس کی وصیت حضرت نوح علیہ السلام کو کی تھی، اس کی تفسیر کرتے ہوئے مجاہد نے فرمایا **"او صیناک یا محمد وایاہ دینا واحدا"** کہ اے محمد ﷺ ہم نے آپ کو اور ان کو (نوح علیہ السلام کو) ایک ہی دین کی وصیت کی تھی، دونوں کا دین ایک تھا، یہ تو ہوا ایک مقدمہ۔

دوسرا مقدمہ **"وقال ابن عباس رضی اللہ عنہ شرعة ومنهاجا"**.

دوسری جگہ قرآن میں فرمایا:

"لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً". [٦٧]

ترجمہ: "اور ہر ایک کو تم میں سے دیا ہم نے ایک دستور
اور راہ"۔

کہ ہم نے تمہارے لئے الگ الگ راستے مقرر کئے ہیں "شرعاً" کہتے ہیں بڑے راستے کو اور **"منهاج"** کہتے ہیں چھوٹے راستے کو، تو ہم نے چھوٹے اور بڑے الگ الگ راستے مقرر کر دیئے مطلب ہے شریعت کے احکام وقوانین۔

"سبیلا و سنة" عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اس کی تفسیر کی ہے، **"سبیلا و سنة"** تو دونوں باتوں کو ملا کر استدلال کر رہے ہیں۔ ایک طرف فرمایا کہ ہم نے تم کو اور نوح علیہ السلام کو ایک ہی دین دیا تھا وہ ہے ایمان، لیکن ہر ایک کے لئے **"شرعة و منهاج"** الگ بنایا۔

بعض فروعی احکام دونوں کے لئے الگ الگ تھے، تو کہنا یہ چاہتے ہیں کہ دین تو ایک ہے، لیکن اس کے احکام مختلف ہیں۔ کسی کے اندر احکام کم ہیں اور کسی کے اندر زیادہ، تو ایمان زیادتی اور نقصان کو قبول کرتا ہے اب یہ بڑا دور از کار قسم کا استدلال ہے۔ کیونکہ فروعی احکام کے اندر کمی اور زیادتی سے ایمان کے اندر زیادتی اور نقصان لازم نہیں آتا، ایمان منجی ایک ہی ہے۔ البتہ اس کے متعلقات، نتائج اور اس کے ثمرات مختلف احکام کی صورت میں آتے ہیں، وہ احکام کہیں کم ہیں، کہیں زیادہ ہیں۔ اس سے یہ کہنا کہ ایمان زیادہ اور کم ہوتا ہے، یہ بہت ہی دور کی بات ہے۔

(۲) باب: دعاؤکم ایمانکم

یہ اس آیت کریمہ کی تفسیر ہے جس میں فرمایا ہے کہ:

---

[٦٧] مائدہ: ۴۸.

"قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ". [۷۷]

ترجمہ: تو کہہ پروانہیں رکھتا میرا رب تمہاری اگر تم اس کو نہ پکارا کرو۔

تمہارا پروردگار تمہاری پرواہ بھی نہ کرتا اگر تمہارا پکارنہ ہوتا یعنی اگر تم اللہ تعالیٰ سے دعائیں نہ کرتے تو تمہارا پروردگار پرواہ بھی نہ کرتا۔ آیت کریمہ کا مفہوم یہی ہے آگے اس کی تفسیر **"دعاؤکم ایمانکم"** یہ عبداللہ بن عباسؓ کی تفسیر ہے۔ جوانہوں نے **"دعاؤکم"** کی تفسیر **"ایمانکم"** سے کی ہے کہ اگر تمہاراایمان نہ ہوتا تو پروردگار تمہاری پرواہ نہ کرتا۔

اس سے امام بخاری رحمہ اللہ یہ استدلال کرنا چاہتے ہیں کہ **"دعاؤکم"** سے **"ایمانکم"** مراد لینا بطور مجاز ہی ہوسکتا ہے۔ اور علاقہ یہی ہے کہ دعا جزو ہے اور ایمان کل ہے۔ تو **"تسمیة الکل باسم الجزء"** ہوگیا، پتہ چلا کہ دعا

ایمان کا جزو ہے۔ پس ایمان بسیط نہیں مرکب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ **"دعاؤکم"** کی تفسیر **"ایمانکم"** سے کرنا اگرچہ بے شک منقول ہے مگر یہی تفسیر متعین نہیں، یہاں مجاز کی طرف جانے کی ضرورت نہیں۔ اگر حقیقت مراد لیتے ہوئے یوں کہا جائے کہ اگر تم اللہ جل جلالہ کو پکارو نہیں، دعائیں نہ کرو تو اللہ تعالیٰ تمہاری پرواہ نہ کریں گے، اس معنی میں کوئی بھی خرابی نہیں۔ حقیقی معنی مراد لینا نہ صرف یہ کہ ممکن ہے بلکہ واضح ہے۔ نیز علاقہ ہمیشہ **"تسمیة الکل باسم الجزء"** ہی نہیں ہوتا، بلکہ اور بھی علاقے ہوتے ہیں، ان علاقوں میں سے ایک علاقہ **"تسمیة الکل باسم الجزء"** بھی ہوتا ہے۔ ایک اعتبار سے دعا کل ہے اور ایمان جزو ہے۔ کیونکہ دعا کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ کو مطلق پکارنا، اللہ تعالیٰ کو پکارنا مختلف جہتوں سے ہوسکتا ہے۔ ان میں سے ایک لا الٰہ الا اللہ بھی ہوسکتا ہے۔ یہ بھی دعا کا ایک حصہ ہے۔ تو اس صورت میں دعا کل ہوا اور ایمان جزو ہوا تو ایمان کا مرکب ہونا لازم نہ آیا، بلکہ دعا کا مرکب ہونا لازم آیا، لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔ جب کوئی علاقہ نہیں ہوتا تو مجاز کا علاقہ کبھی ادنیٰ ملابست ہوتا ہے کہ ایک لفظ کا اطلاق دوسرے لفظ پر کردیا جاتا ہے۔ تو عین ممکن ہے کہ مراد یہ ہو کہ ایمان کے تقاضوں میں چونکہ دعا داخل ہے۔ تو اس کی ملابست ایمان سے موجود ہے۔ دعا ایمان کے ثمرات، ایمان کے تقاضوں اور نتائج میں ہے۔ تو اس طرح واسطہ علاقہ بھی ہوسکتا ہے۔ لہٰذا اس سے جزئیت ایمان مقصود نہیں۔

خلاصہ یہ کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے استدلالات میں سے کوئی بھی ایسا نہیں جو حنفیہ اور متکلمین کی بات کو رد کرتا ہو۔ ہاں مرجئہ، جہمیہ، معتزلہ اور خوارج کی ان دلائل کے ذریعے سے تردید ہوجاتی ہے۔

---

[۷۷] الفرقان: ۷۷.

آگے حدیث نقل فرمائی:

۸ ۔ قال حدثنا عبیداللّٰہ بن موسی قال: أخبرنا حنظلة بن أبی سفیان عن عکرمة بن خالد ، عن ابن عمر قال : قال رسول اللّٰہ ﷺ : ((بنی الإسلام علی خمس :شهادة أن لا الٰه إلا اللّٰه وأن محمدا رسول اللّٰه ، واقام الصلوٰة ، وإیتاء الزکوٰة ، والحج ، وصوم رمضان)) [أنظر: ۴۵۱۵] [۸]

بناءِ اسلام

یہ معروف حدیث ہے کہ اسلام کی بناء پانچ چیزوں پر ہے۔ اس میں شہادت اور ارکان اربعہ کا ذکر فرمایا، گویا کہ اسلام کو ایک خیمہ سے تشبیہ دی۔ جیسا کہ خیمہ پانچ عمودوں پر قائم ہوتا ہے، اسی طرح اسلام کا خیمہ پانچ عمودوں پر قائم ہے۔ پانچ کا ذکر خاص طور پر اس لئے کیا کہ یہ اہم الفرائض ہے، اگرچہ تمام فرائض ان میں منحصر نہیں، احکامات اور بھی ہیں لیکن بنا اسی پر ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصود اس حدیث کو لانے سے یہ ہے کہ اسلام مبنی ہے ان پانچ پر، تو وہ کہتے ہیں اس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ پانچوں چیزیں جزو ہیں ایمان کا، اور ایمان بسیط نہیں بلکہ مرکب ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ استدلال اولاً موقوف ہے اس بات پر کہ ایمان اور اسلام مترادف ہوں، چنانچہ امام بخاریؒ اس کے قائل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں ایمان کا لفظ نہیں آیا بلکہ اسلام کا آیا ہے۔ لیکن محقق بات ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ایمان اور اسلام مترادف نہیں، بلکہ دونوں میں فرق ہے کہ ایمان تصدیق قلبی ہے اور اسلام اقرار باللسان والالتزام بالارکان ہے، یہ التزام انقیاد ہے تو انقیاد کے اندر سارے احکام آجاتے ہیں۔ تو اس طرح یہ بھی آجاتے ہیں۔ لہٰذا اگر اسلام مختلف اشیاء سے مرکب ہو، تو اس سے ایمان کا مرکب ہونا لازم نہیں آتا، اور اگر بالفرض یہ تسلیم کرلیا جائے کہ ایمان اور اسلام مترادف ہیں اور اسلام کے لئے اجزاء ذکر کئے گئے تو اس سے ایمان کے اجزاء بھی لازم آتے ہیں، تو اجزاء تزیینیہ ہوں گے، نہ کہ اجزاء ترکیبیہ، لہٰذا اس سے حنفیہ کے خلاف استدلال تام نہیں ہوتا، یہ نزاع محض لفظی ہے حقیقت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔ باقی حدیث بالکل واضح ہے کہ اسلام کی بناء پانچ چیزوں پر ہے۔ شہادت، صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ اور حج۔ اس میں کوئی ابہام و پوشیدگی نہیں۔

---

[۸] وفی صحیح مسلم ،کتاب الإیمان ، باب بیان ارکان الإسلام و دعائمة الإسلام ، رقم : ۱۹ ـ ۲۲، وسنن الترمذی، کتاب الإیمان عن رسول اللّٰہ ، باب ماجاء بنی الإسلام علی خمس ، رقم : ۲۵۳۴، وسنن النسائی ، کتاب الإیمان و شرائعه ، باب علی کم بنی الإسلام ، رقم : ۴۹۱۵، ومسند احمد ، مسند المکثرین من الصحابه ، باب مسند عبد اللّٰہ بن عمر بن الخطاب رقم : ۴۵۶۷ ، ۴۵۱۴ ، ۶۰۱۹ .

شراح حدیث نے اس میں بہت چوں چرا کی ہے، اس کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں اور کوئی خاص فائدہ نہیں۔ واللہ اعلم۔

(۳) باب أمور الإیمان،

وقول اللہ عز وجل: ﴿لَیْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ وَ لٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ الْكِتَابِ وَ النَّبِيِّيْنَ وَ آتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ ذَوِى الْقُرْبٰى وَ الْيَتَامٰى وَ الْمَسَاكِيْنَ وَ ابْنَ السَّبِيْلِ وَ السَّائِلِيْنَ وَ فِى الرِّقَابِ وَ اَقَامَ الصَّلٰوةَ وَ آتَى الزَّكَاةَ وَ الْمُوْفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوْا وَ الصَّابِرِيْنَ فِى الْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ حِيْنَ الْبَأْسِ أُولٰئِكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَ أُولٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ﴾ [البقرة: ۱۷۷] ﴿قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ﴾ [المؤمنون: ۱]

باب "أمور الإیمان"

حدیث باب میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے امور کی اضافت ایمان کی طرف فرمائی ہے۔

اس میں دو احتمال ہیں:

ایک احتمال یہ کہ اضافت بیانیہ ہو اور مراد یہ ہے کہ **"باب الامور التی هی الایمان"** یعنی ان امور کا ذکر جو ایمان کا مصداق ہیں۔ اس صورت میں اس ترجمۃ الباب کا مقصد یہ بیان کرنا ہوگا کہ ایمان بسیط نہیں ہے بلکہ مرکب ہے اور مختلف امور اس کے اجزاء ہیں ان میں بہت سے اعمال ہیں جن کا ذکر آگے آرہا ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ اضافت باللام ہو یعنی **"باب الامور التی هی ثابتة للایمان"** تو اس صورت میں اس کا یہ معنی ہوگا کہ ان امور کا ذکر مقصود ہے جو ایمان کے لئے ثابت ہیں۔ اس صورت میں یا تو مرجیہ کی تردید مقصود ہوگی جو اعمال کو محض لغو سمجھتے ہیں اور ایمان کے لئے نہ صرف یہ کہ اعمال موقوف علیہ قرار نہیں دیتے بلکہ ان کو اجزاء تزیینیہ یا اجزاء تکمیلیہ بھی نہیں مانتے، تو اس سے ان کی تردید مقصود ہوگی کہ نہیں ایمان کے لئے کچھ امور ثابت ہیں جو ایمان کا تقاضہ ہے۔

حضرت گنگوہیؒ کی رائے

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ مخالفین کی تردید اور اپنا مؤقف واضح کرنے کے بعد اب ایک عام بات کہنا چاہتے ہیں کہ ایمان کے بہت سے تقاضے ہیں، ان تقاضوں کو بیان کرنا مقصود ہے، کسی خاص فریق کی تردید مقصود نہیں۔

آیت کے ذکر کا مقصد

اسی ایمان پر عطف کیا **"وقول اللہ عزوجل"** کا یعنی یہ باب ایمان کے متعلق ہے اور اللہ جل جلالہ کے اس ارشاد کے متعلق ہے، یہ ارشاد اس لئے ذکر کیا گیا کہ اس میں امور ایمان کا بھی ذکر ہے، اور وہ ارشاد ہے:

" لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّيْنَ........اُولٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ٥"

حکم باری تعالیٰ ہی تقدس کا حامل ہے

یہ آیت کریمہ درحقیقت اس پس منظر میں نازل ہوئی تھی کہ جب قبلہ کی تحویل کا حکم آیا تو چونکہ بیت اللہ سے قبل بیت المقدس کی طرف تحویل قبلہ کا حکم کیا گیا تھا پھر بیت المقدس سے دوبارہ بیت اللہ کی طرف حول کا حکم دیا گیا، اس لئے اس وقت بہت سے لوگوں نے اس قسم کے اعتراضات اٹھائے کہ یہ مسلمان کسی ایک جہت پر قائم نہیں رہتے، کبھی کہتے ہیں، بیت المقدس قبلہ ہے اور کبھی کہتے ہیں بیت اللہ قبلہ ہے۔

ان اعتراضات کے جواب میں یہ آیت کریمہ نازل ہوئی کہ اصل بات یہ ہے کہ کسی بھی قبلہ کے اندر اپنی ذات کے اعتبار سے کچھ نہیں رکھا وہ بیت المقدس ہو یا بیت اللہ ہو، اپنی ذات کی وجہ سے، پتھروں کی وجہ سے یا اپنی تعمیر کی وجہ سے کسی تقدس کا حامل نہیں ہے، اس میں تقدس اللہ تبارک وتعالیٰ کے حکم اور اللہ جل جلالہ کی نسبت کی وجہ سے آیا ہے، اللہ جل جلالہ جس چیز کو قبلہ قرار دیدیں وہ قبلہ ہو جائے گا، اور مقصود ہی اس سے یہ ہے کہ اسلام کو بت پرستی سے ممتاز کیا جائے، کیونکہ بت پرستی میں لوگ خود بت کو مقدس سمجھتے ہیں، اس کی عبادت کرتے ہیں۔

اس کے برخلاف قبلے کو بار بار تبدیل کر کے یہ اشارہ دیا جا رہا ہے کہ اصل چیز اللہ تبارک وتعالیٰ کے حکم کی اتباع ہے، تاکہ جب بھی اللہ تعالیٰ کا حکم آجائے اس کی اتباع اور اس کے مطابق عمل کیا جائے۔

تو فرمایا: **" لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِب"** نیکی یہ نہیں ہے کہ تم اپنے چہرے کو قبلہ کی طرف پھیرو، بذات خود نہ مشرق میں کچھ رکھا ہے نہ مغرب میں۔

"وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّيْنَ......"الخ

اصل اس شخص کا فعل بر ہے جو اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لائے۔

امام بخاریؒ کا منشا

امام بخاری رحمہ اللہ اس آیت کریمہ کو یہاں اس لئے لائے ہیں کہ ان کے نزدیک "بِـرّ" ایمان ہے، کیونکہ "بِـرّ" کا فرد اعظم ایمان ہے، تو انہوں نے گویا "بِـرّ" کو ایمان کا مرادف قرار دیا اور یہ کہا کہ آگے جو تفصیل آرہی ہے وہ سب ایمان کی تفصیل ہے، "بِـــرّ" کی تفصیل گویا ایمان کی تفصیل ہے اور اس میں صرف تصدیق قلبی کا ذکر نہیں بلکہ بہت سے اعمال کا ذکر ہے۔

تو پہلے فرمایا:

"وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّيْنَ".

جو اللہ، یوم آخرت، ملائکہ اور نبیین پر ایمان لائے۔ تو پہلے ایمان کا ذکر فرمایا اس کے بعد فرمایا:

" وَآتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ ذَوِي الْقُرْبٰى وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ وَالسَّائِلِيْنَ وَفِي الرِّقَابِ".

جو مال خرچ کرے "**ذوی القربی**" پر، "**علی حبه**" کا معنی ہے کہ محبت کے باوجود مال خرچ کرتا ہے اللہ کے راستہ میں، اور "**ذوی القربی**" یتامی اور مساکین کو دیتا ہے۔

"**علی حبه**" کی ایک تفسیر یہ ہے کہ "**علی الرغم من حبه للمال**" کہ باوجودیکہ دل میں مال کی محبت ہے، دل چاہتا ہے کہ اپنے پاس رکھوں کسی کو نہ دوں، لیکن وہ اللہ کو راضی کرنے کے لئے خرچ کرتا ہے "**ذوی القربی**" یتامی اور مساکین پر۔

اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ علی سببیہ ہے اور "**حبه**" کی ضمیر اللہ جل جلالہ کی طرف راجع ہے کہ اللہ تعالیٰ کی محبت کی وجہ سے "**ذوی القربی**" اور مساکین کو مال دیتا ہے۔

آگے فرمایا، "**وَاَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوْفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوْا**" اور وہ لوگ کہ جب کوئی عہد کریں تو اس کا ایفاء کریں۔

سب سے پہلے معتقدات یعنی ایمان کا ذکر پھر معاشرت کے احکام کا کہ "**ذوی القربی یتامی**" اور مساکین کو مال دینا، پھر عبادات کا ذکر کیا "**واقام الصلوة وآتی الزکوة**" پھر معاملات کا "**الموفون بعهد هم**".

پھر آخر میں ذکر کیا: "**وَالصَّابِرِيْنَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِيْنَ الْبَأْسِ**" یہ اخلاق کا ذکر ہے،

کیونکہ صبر اخلاق میں سے ایک خلق ہے، جس کو حاصل کرنا ضروری ہے۔ اس طرح یہ آیت تمام شعبہائے ایمان اور تمام شعبہائے اسلام کو جامع ہے، اس میں عقائد، عبادات، معاشرت، معاملات اور اخلاق سبھی ہیں، تو ایمان کے پانچوں شعبوں کا اس میں ذکر آ گیا۔ آخر میں ذکر ہے، **"والصابرین فی البأساء والضراء"**.

"صابرین" منصوب ہے **"علیٰ سبیل المدح"** ورنہ قاعدے کا تقاضا تو یہ تھا کہ چونکہ **"الموفون"** پر عطف ہے اس لئے **"والصابرون"** ہونا چاہئے، لیکن اس کو فن نحو میں منصوب **"علیٰ سبیل المدح"** کہتے ہیں، بعض اوقات اس کو اختصاص کہہ دیتے ہیں کہ **"اخص بالذکر"** کا مفعول ہے۔ تو اس میں سب چیزیں "بِرّ" ہیں، لہٰذا ان کو "بِرّ" پر حمل کیا گیا ہے۔ امام بخاریؒ کے نزدیک "بِرّ" سے مراد ایمان ہے، فرماتے ہیں ایمان ان سب چیزوں سے مرکب ہے۔

آیت، حنفیہ کے مسلک کے خلاف نہیں

اگر حنفیہ جواب دینا چاہیں تو دے سکتے ہیں کہ **"من آمن باللہ"** کو الگ ذکر کیا اور پھر **"واتی المال علی حبہ"** اس کو واؤ عطف کے ساتھ الگ ذکر کیا، لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ **"من آمن باللہ"** الگ چیز ہے اور **"واتی المال علی حبہ"** الگ چیز ہے اگرچہ ضروری ہے، لیکن ایمان کا جزو ترکیبی نہیں زیادہ سے زیادہ جزو تزئینی کہتے ہیں۔

دوسری آیت ذکر کی: **"قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ"**.

یہ ان کے مفہوم پر زیادہ صریح ہے، کیونکہ اس میں ایمان کا لفظ موجود ہے، اس سے آگے والی آیات میں ان اوصاف کا ذکر ہے جو مؤمن کے لئے ضروری ہے، اس سے بھی یہ بتانا مقصود ہے کہ یہ ایمان کے تقاضے ہیں کہ آدمی نماز میں خشوع اختیار کرے، زکوٰۃ ادا کرے، اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرے، احسانات اور عہد کی رعایت کرے اور دیگر شرعی احکامات کی پابندی کرے۔ پھر آگے حدیث ذکر کی:

۹ ۔ حدثنا عبداللہ بن محمد : حدثنا أبو عامر العقدی قال : حدثنا سلیمان ابن بلال، عن عبداللہ بن دینار، عن أبی صالح، عن أبی ہریرۃ عن النبی ﷺ قال : ((الإیمان بضع وستون شعبۃ، والحیاء شعبۃ من الإیمان)). [۷۹]

---

[۷۹] وفی صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان عدد شعب الإیمان وافضلها وادناها وفضیلۃ الحیاء وکونه من الإیمان، رقم : ۵۰، ۵۱، وسنن الترمذی، کتاب الإیمان عن رسول اللہ، باب ماجاء فی إستکمال الإیمان وزیادته ونقصانه، رقم: ۲۵۳۹، وسنن النسائی، کتاب الإیمان و شرائعه، باب ذکر شعب الإیمان، رقم : ۴۹۱۸-۴۹۱۹، ۴۹۲۰، وسنن أبی داؤد، کتاب السنة، باب فی رد الإرجاء، رقم : ۴۰۵۶، وسنن ابن ماجه، کتاب المقدمة، باب فی الإیمان، رقم : ۵۶، ومسند احمد، باقی مسند المکثرین، باب باقی المسند السابق، رقم : ۸۵۷۰، ۸۹۹۳، ۹۳۳۳، ۹۳۷۱، ۱۰۱۰۸.

عبداللہ بن محمد امام بخاری رحمہ اللہ کے استاذ ہیں اور ان کی تیسری پشت میں یمان ہیں، جن کا ذکر شروع میں گزر چکا ہے کہ امام بخاریؒ کے دادا (مغیرۃ) ان ہی کی وجہ سے مشرف با اسلام ہوئے تھے۔[۸۰]

سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرویات کی تعداد

یہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی پہلی حدیث ہے جو صحیح بخاری میں آئی ہے، صحابہ رضی اللہ عنہم میں سب سے زیادہ حدیثیں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں، اس لئے کہ اگرچہ وہ نبی کریم ﷺ کی صحبت میں تقریباً تین سال رہے جو کہ بہت کم زمانہ ہے، لیکن انہوں نے اپنے آپ کو تمام مشاغل سے فارغ کر دیا تھا اور حضور اکرم ﷺ کی سنت کو حاصل کرنے میں لگ گئے تھے، اس لئے ان کی احادیث کی تعداد سب سے زیادہ ہے، اور مسند بقی بن مخلد میں ان کی پانچ ہزار تین سو چوہتر (۵۳۷۴) احادیث مروی ہیں، جو کسی بھی صحابی رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں سب سے زیادہ ہیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے ان میں سے تقریباً چار، پانچ سو احادیث صحیح بخاریؒ میں روایت کی ہیں۔[۸۱]

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا نام

ابو ہریرہؓ درحقیقت ان کا لقب تھا، کنیت نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے پاس ایک بلی رہتی تھی جس سے یہ کھیلا کرتے تھے اس لئے حضور اقدس ﷺ نے ان کو ابو ہریرۃ اور بعض جگہ ابو ہر کہہ کر خطاب فرمایا، دونوں القاب روایات سے ثابت ہیں، ابو ہریرۃ بھی اور ابو ہر بھی؛ پھر یہ نام اتنا مشہور ہو گیا کہ لوگ اصل نام بھی بھول گئے۔ یہاں تک کہ اس میں بہت اختلاف ہوا ہے، ان کے نام کے بارے میں بہت سارے اقوال ہیں کہ ان کا نام کیا تھا؟

علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے چالیس نام ذکر کئے ہیں، لیکن زیادہ تر لوگوں کا رجحان اس طرف ہے کہ زمانہ جاہلیت میں ان کا نام عبدالشمس تھا، اور اسلام لانے کے بعد ان کا نام عبدالرحمٰن ہوا، اس طرح ان کا نام عبدالرحمٰن بن صخر اور ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ لقب مشہور ہو گیا۔[۸۲]

"عن النبی ﷺ قال الایمان بضع وستون شعبة": نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ایمان ساٹھ سے کچھ زیادہ شعبوں کا نام ہے، تو یہاں شعبۃ کا ایمان پر حمل کیا، امام بخاریؒ یہی کہنا چاہتے ہیں کہ ایمان بہت ساری چیزوں سے مرکب ہے۔

۸۰، ۸۱، ۸۲ هذا أول حديث وقع ذكره فيه . ومجموع ما أخرجه له البخاري من المتون المستقلة أربعمائة حديث وستة و أربعون حديثا على التحرير . وقد اختلف في إسمه اختلافا كثيرا قال ابن عبد البر : لم يختلف في اسم في الجاهلية والإسلام مثل ما اختلف في اسمه ، اختلف فيه على عشرين قولا، فتح الباري ، ج: ۱ ،ص: ۵۱ ، وعمدة القاري ، ج: ۱ ،ص: ۱۹۴ .

نبی کریم ﷺ نے لفظ استعمال فرمایا "شعبة" اس کے لغوی معنی شاخ کے ہوتے ہیں، یعنی ایمان کی شاخیں ہیں اور اسی سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جز و تزئینی ہے، جیسے کسی درخت کی شاخیں کٹ جائیں تو وہ درخت کی منفعت نہیں رہتی، اس کی زینت، فائدہ اور اس کے ثمرات ختم ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر اعمال "منتفی" ہو جائیں تو ایمان کی زینت جاتی رہتی ہے اس کے فوائد اور ثمرات جاتے رہتے ہیں۔

فرمایا کہ ایمان کے ساٹھ سے زیادہ شعبے ہیں، اس روایت میں "**بضع و ستون**" ہے، اور مسلم کی ایک روایت میں راوی نے شک کا اظہار کیا ہے کہ "**بضع و ستون**" فرمایا یا "**بضع و سبعون**" فرمایا، بعض دوسری روایتوں میں راوی نے "**بضع و سبعون**" پر جزم کیا ہے۔ تو اختلاف ہوا ہے اور تین طرح کی روایات ہیں: **بضع سبعون** جزم کے ساتھ، **بضع و ستون** جزم کے ساتھ اور تیسری شک کے ساتھ کہ "**بضع و سبعون**" فرمایا ہے یا "**بضع و ستون**" فرمایا ہے۔

روایات میں تطبیق کے بجائے ترجیح کی صورت بہتر ہے

بعض حضرات نے ان تینوں روایات میں اس طرح تطبیق دینے کی کوشش کی ہے کہ کسی لحاظ سے "**ستون**" ہیں اور کسی لحاظ سے "**سبعون**" ہیں۔

لیکن یہ تطبیق دینے کا موقع نہیں ہے، اس لئے کہ روایات میں وہاں تطبیق دی جاتی ہے جہاں آپ ﷺ نے ایک ہی بات ایک سے زائد مرتبہ ارشاد فرمائی ہو، تو کہہ سکتے ہیں کہ ایک مرتبہ آپ کا مقصد یہ تھا اور دوسری مرتبہ مقصد دوسرا تھا۔

اور یہ اس وقت بھی ہوتا ہے جب دونوں روایتوں کے صحابی مختلف ہوں، روایت کرنے والے مختلف ہوں، تو کہہ سکتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ایک راوی کے سامنے ایک لفظ بولا اور دوسرے راوی کے سامنے دوسرا لفظ بولا اور ایک وقت میں ایک مراد تھی، اور دوسرے وقت میں دوسری مراد تھی، لیکن جہاں صحابی ایک ہی ہو (اس کو محدثین اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ "**مخرج الحدیث واحد**" حدیث کا مخرج ایک ہی ہے، مخرج ایک ہونے کا معنی یہ ہے کہ صحابی ایک ہی ہے اور آپ ﷺ نے ایک ہی واقعہ میں یہ بات ارشاد فرمائی ہے) تو ظاہر ہے وہاں ایک ہی لفظ بولا ہوگا، اس لئے وہاں تطبیق کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا، وہاں تو ترجیح ہی دینی پڑے گی کہ کون سا لفظ استعمال کیا تھا، لہٰذا تطبیق کے بجائے یہاں ترجیح کا موقع ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے بخاری کی روایت کو ترجیح دی ہے کہ اس میں "**بضع و ستون**" کا لفظ جزم کے ساتھ آیا ہے جبکہ جہاں بھی جن راویوں نے "**سبعون**" روایت کیا ہے ان سے کہیں نہ کہیں شک ثابت ہے، اور امام بخاری رحمہ اللہ ایسے راویوں کی روایت لائے ہیں جن سے کہیں شک منقول نہیں، لہٰذا امام

بخاریؒ کے نزدیک یہی روایت راجح ہے۔[۸۳]

بیان عدد سے تحدید مقصود نہیں

ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ درحقیقت یہاں جو "ستون" یا "سبعون" کا عدد مذکور ہے اس سے تحدید مراد نہیں کہ اتنا عدد محدود کر کے بیان کرنا مقصود ہو بلکہ اس کا مقصد تکثیر کا بیان ہے، جیسے عام طور پر لوگ کہتے ہیں "ستر مرتبہ کہہ دیا" اس سے تکثیر مراد ہوتی ہے۔

لہٰذا نبی اکرم ﷺ کا مقصد بھی عدد کے بیان سے تکثیر تھا نہ کہ تحدید۔ راویوں نے اصل مفہوم یعنی تکثیر کو تو برقرار رکھا، پھر اس تکثیر کو بیان کرنے کے لئے کسی راوی نے "ستون" کا لفظ استعمال کیا اور کسی روای تے "سبعون" کا لفظ استعمال کیا، کیونکہ راوی کو اصل لفظ یاد نہیں رہا کہ حضور ﷺ نے "سبعون" فرمایا تھا یا "ستون" فرمایا تھا، لیکن اتنی بات یاد رہ گئی کہ جو بھی لفظ استعمال فرمایا تھا اس کا مقصد بیان تکثیر تھا، تو اسی لئے "ستون" اور "سبعون" کا لفظ استعمال کیا۔

تحدید مراد لینے میں تکلف ہے

بعض حضرات جنہوں نے اس عدد کو تحدید پر محمول کیا انہوں نے گنتی کی کہ قرآن وحدیث میں ایمان کے کیا کیا شعبے بیان ہوئے تو گنتی کر کے یہ عدد بنانے کی کوشش کی۔

چنانچہ قرآن کریم میں جن اعمال پر ایمان کا اطلاق کیا گیا ہے یا ایمان کے متعلقات میں ان کا ذکر کیا گیا ہے پہلے ان کو شمار کیا، مگر وہ عدد ساٹھ تک نہ پہنچ سکا، پھر حدیث میں ایمان کے ساتھ جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں ان کو شمار کیا وہ بھی ساٹھ تک نہ پہنچ سکے، پھر دونوں کو جمع کیا تو ساٹھ تک بلکہ ساٹھ سے اوپر پہنچ گئے، امام ابن حبان نے یہ کام کیا، دوسرے لوگوں نے بھی یہ کوشش کی کہ ان کو شمار کیا جائے۔

لیکن مجھے یہ ذوقاً ایسا لگتا ہے "واللہ سبحانہ أعلم" کہ یہ جتنی چیزیں بھی بیان کی گئی ہیں ان میں کچھ نہ کچھ تکلف ضرور ہے، تعداد منطبق کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ تکلف سے خالی نہیں۔ اس لئے ظاہر یہی ہے کہ عدد تکثیر کے لئے ہے، تحدید کے لئے نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ امام ابن حبان نے جتنے شعبے بیان کئے ہیں، یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان پر اضافہ نہیں ہوسکتا بلکہ ان پر اضافہ بھی ممکن ہے، مراد تو اسلام کے سارے احکامات ہیں جو ستر کے اندر منحصر اور محدود نہیں۔ اسی واسطے بہت سے علمائے کرام نے شعب الایمان پر مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ "فوائد المنهاج" امام حلیمی رحمہ

---

۸۳ فتح الباری، ج: ۱، ص: ۵۱،

اللہ کی کتاب ہے، امام بیہقی رحمہ اللہ کی کتاب **"شعب الایمان"** ہے، یہ اسی حدیث کی تشریح ہے کہ ایمان کے شعبے کیا کیا ہیں؟

اس میں جو اعمال بیان کئے گئے ہیں ان کو اگر شمار کیا جائے تو یقیناً ستر سے بھی بڑھ جاتے ہیں۔[۸۴]
لہٰذا زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اس عدد کو تکثیر پر محمول کیا جائے۔

یہاں حدیث مختصر ہے بعض روایتوں میں اضافہ ہے کہ **"اعلاھا شھادۃ أن لا إلٰہ إلا اللہ وادناھا إماطۃ الأذی عن الطریق"** یہ بتایا کہ اس میں اعلیٰ ترین شعبہ تو شہادتین ہے اور ادنیٰ شعبہ یہ ہے کہ راستہ میں اگر کوئی تکلیف دہ چیز پڑی ہوئی ہو، اس کو ہٹا دینا، لوگوں کو تکلیف دہ چیزوں سے بچالینا اور ایسی چیز کو زائل کر دینا، معلوم ہوا کہ یہ بھی ایمان کا حصہ ہے۔

ایذائے مسلم کفر کے شعبہ میں سے ہے

اگر اس کے برعکس ہوگا تو وہ ایمان کا شعبہ نہیں ہوگا بلکہ اس کی ضد ہوگی یعنی کفر کا شعبہ ہوگا، چاہے تنہا اس عمل پر کفر کا اطلاق نہ کیا جائے لیکن شعبہ کفر کا ہوگا، تو جہاں بھی مسلمان کو تکلیف پہنچنے کا اندیشہ اور احتمال ہو، ایسا کام کرنا یا ایسی کوئی چیز راستہ میں پھینک دینا، یہ سب کفر کے شعبے ہیں۔[۸۵]

لوگوں نے آج کل اس کو بالکل دین سے خارج کر دیا کہ دین سے اس کا کوئی تعلق ہی نہیں، اچھے خاصے پڑھے لکھے، اہل علم اس میں مبتلا ہیں، چھلکا راستہ میں پھینک دیا، لوگوں کی گذرگاہ میں پھینک دیا یہ کتنے ہی افسوس کی بات ہے، مسلمان کا کام تو یہ ہے کہ راستہ سے تکلیف دہ چیزوں کو ہٹائے۔

حیاء کی تخصیص

آگے فرمایا: **"والحیاء شعبۃ من الایمان"**.

---

۸۴ وقد صنف في تعيين هذه الشعب جماعة، منهم: الإمام أبو عبد الله الحليمي صنف فيها كتابا سماه: (فوائد المنهاج)، والحافظ أبو بكر البيهقي وسماه: (شعب الإيمان)، والشيخ عبد الجليل أيضا سماه: (شعب الإيمان) و إسحاق ابن القرطبي وسماه: (كتاب النصايح)، والإمام أبو حاتم وسماه: (وصف الإيمان وشعبه). أنظر: عمدة القاري، ج: ۱، ص: ۲۰۰، وصحيح ابن حبان، ج: ۱، ص: ۳۸۷.

۸۵ ماقيل: المفهوم منه أنه إذا لم يسلم المسلمون منه لا يكون مسلما، لكن الإتفاق على أنه إذا أتى بالأركان الخمسة فهو مسلم بالنص والإجماع. وأجيب: بأن المراد منه المسلم الكامل كما ذكرنا، وإذا لم يسلم منه المسلمون فلا يكون مسلما كاملا، وذلك لأن الجنس إذا أطلق يكون محمولا على الكامل الخ، عمدة القاري، ج: ۱، ص: ۲۰۶.

حیاء بھی ایمان کا ایک شعبہ ہے، اس کو خاص طور پر الگ سے ذکر کیا حالانکہ جو **"بضع و ستون"** شعبے ذکر کئے گئے ہیں ان میں یہ بھی شامل ہے اس کو الگ سے ذکر کرنے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں:

ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ یہ ارشاد نبی اکرم ﷺ نے کسی ایسے موقع پر فرمایا ہو جس موقع پر لوگوں کے سامنے حیاء کی اہمیت ذکر کرنا مقصود ہو، تو موقع اور محل کی مناسبت سے اس کو الگ سے ذکر فرمایا۔

دوسری وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ شعبے تو بہت سارے ہیں، لیکن ان میں حیاء ایک ایسی چیز ہے جو بہت سے شعبوں کو جامع اور شامل ہے چونکہ حیاء کی تعریف کی گئی ہے **"انقباض النفس عن الامور القبیحة"** یعنی بری باتوں سے نفس کے اندر انقباض پیدا ہو جائے۔

اگر آدمی کو یہ حال حاصل ہو جائے کہ تمام قبیح امور سے دل میں انقباض پیدا ہو جائے تو پھر ہر قسم کی معصیتوں، منکرات اور گناہوں سے بچ جائے گا۔ یہ بنیادی چیز حاصل ہو گئی تو گناہوں سے بچنے میں بے حد مددگار ثابت ہوگی اور یہ فوت ہو جائے العیاذ باللہ! تو ہر گناہ آسان ہو جاتا ہے، **"اذا فاتک الحیاء فافعل ماشئت"**. اس لئے یہ چیز بنیادی اہمیت رکھتی ہے اور اس کو حاصل کرنے میں انسان کو بیک وقت بہت سے شعبے حاصل ہو جاتے ہیں۔ اس لئے اس کا خاص طور پر ذکر کیا۔

یہاں یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ جیسا کہ پہلے گذرا ہے کہ حیاء اُمور قبیحہ سے نفس کے انقباض کا نام ہے، لیکن امور قبیحہ یہ ایک اضافی چیز ہے یعنی بعض امور ایسے ہیں جنہیں بعض فریق قبیح سمجھتے ہیں اور بعض نہیں، اس لئے حیاء بھی اضافی ہو گئی کہ ایک چیز ایک فریق کے نزدیک حیاء کا تقاضہ ہے اور دوسرے کے نزدیک نہیں، تو حیاء بھی اضافی ہو گئی، اس لئے عام طور پر حیاء کی چار قسمیں بیان کی جاتی ہیں:

حیاء کی اقسام اَربعہ

(۱) حیاء شرعی، (۲) حیا عقلی (۳) حیاء عرفی (۴) حیاء طبعی۔

حیاء شرعی کا معنی یہ ہے کہ جو امور شرعاً قبیح ہیں ان سے انقباض ہونا۔ یہاں اصل مقصود یہی ہے۔

حیاء عقلی کا مطلب ہے جو امور عقلاً قبیح ہیں ان سے انقباض ہونا۔

حیاء عرفی وہ کہ جو چیزیں عرفاً قبیح ہیں ان سے انقباض ہونا۔

حیاء طبعی کہ جو چیز نہ شرعاً قبیح ہے نہ عقلاً قبیح ہے بلکہ انسان طبعی طور پر اس کا عادی نہیں، اس لئے حیاء آتی ہے۔ مثلاً ایک آدمی ہے اس نے کبھی جلسہ سے خطاب نہیں کیا۔ پندرہ بیس ہزار کا مجمع ہو اور اس سے کہا جائے کہ کھڑے ہو کر تقریر کرو، تو اس کو ضرور حیاء آئے گی، لیکن یہ حیاء نہ شرعاً ہے نہ عقلاً ہے نہ عرفاً ہے بلکہ یہ حیاء طبعی ہے، اس طرح حیاء کی یہ چار قسمیں ہو گئیں۔

ان میں سے پہلی دو قسموں (حیاء شرعی اور حیاء عقلی) کا اعتبار ہے، ان دونوں میں تعارض نہیں ہوتا، بشرطیکہ عقل، عقل سلیم ہو، کیونکہ شریعت کا کوئی حکم عقل سلیم کے خلاف نہیں اور عقل سلیم کا کوئی حکم شریعت کے خلاف نہیں، لہٰذا دونوں میں تعارض نہیں ہوسکتا، جہاں کہیں تعارض محسوس ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عقل سلیم نہیں۔

اور حقیقت میں وہ عقلی حیاء نہیں وہ عرف یا طبع ہے جس کو انسان عقل سمجھ رہا ہے، یہ بڑی نکتہ کی بات ہے۔

نکتہ کی بات

اگر کہیں عقلی حیاء معلوم ہو رہی ہو اور شرعی حیاء نہ ہو، یا شرعی حیاء ہو اور عقلی حیاء نہ ہو، تو وہ حقیقت میں عقل کا دھوکہ ہے۔ اصل میں عرف وطبیعت کو انسان نے عقل سمجھ لیا، اس لئے اس کی حیاء عقلی، حیاء شرعی کے معارض ہوگئی۔

ایک داڑھی منڈوں کا مجمع یا ان کی آبادی ہے، اب وہاں آدمی داڑھی رکھتے ہوئے شرما رہا ہے، اور شرمانے کی وجہ یہ ہے کہ سارا مجمع ہی دوسرے لوگوں کا ہے، تو جہاں پر عرف ہو جاتا ہے وہاں عقلی دلیل بھی بڑی پیش کی جاتی ہے کہ: چہرہ تو صاف ستھرا ہی اچھا اور خوبصورت لگتا ہے، یہ عقلی دلیل ہے، لیکن درحقیقت یہ عقلی نہیں عرفی دلیل ہے، عرف پر عقل کا دھوکہ ہو گیا ہے، اس واسطے شریعت کے معارض معلوم ہو رہا ہے۔

اسی طرح کبھی حیاء طبعی شریعت کے معارض ہو جاتی ہے، تو وہ بھی مطلوب نہیں، مثلاً کسی کو ایسا مسئلہ پیش آگیا جو بظاہر شرم کا معلوم ہوتا ہے، اب اس مسئلہ کو اگر مفتی کے سامنے بیان کرے تو طبعاً شرم آتی ہے یا شیخ کے سامنے بیان کرتے ہوئے شرم محسوس کرتا ہے، ایسے موقع پر شریعت کا حکم یہ ہے کہ پوچھ کر اس کے مطابق عمل کرو، لیکن جہاں شرعی حیاء یا طبعی حیاء سے معارض معلوم ہو وہاں شرعی حیاء کو ترجیح ہوگی۔ لہٰذا **"الحیاء شعبة من الإیمان"** جس کو کہا گیا ہے وہ حیاء شرعی ہے، اور جو بھی حیاء اس کے معارض ہو وہ قابل ترک ہے۔

غیر شرعی حیاء کی کوئی حقیقت نہیں

اور حیاء کو اگر شرعی نہ مانا جائے تو پھر حیاء کی کوئی حقیقت نہیں۔ اس لئے کہ ہر معاشرے، تہذیب و ملک کے اندر اس کا مفہوم جدا ہے، دار العلوم میں اگر کوئی آدمی گھٹنے سے اوپر لباس پہن لے تو اس کو حیاء آئے گی اس لئے کہ یہاں حالت ہی ایسی ہے اور مغربی ملکوں میں انگریزوں اور غیر مسلموں کو دیکھو بالکل ننگے پھریں تو بھی حیاء نہیں۔

معلوم ہوا ہے کہ امریکہ میں ایسا علاقہ بھی موجود ہے جہاں داخل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ ننگے (بالکل ثلاثی مجرد) ہو کر داخل ہوں اگر کپڑے پہنے ہوئے ہوں تو نکال دیئے جائیں گے۔ تو وہاں حیاء کا

تصور یہ ہے کہ کپڑا پہننے سے حیاء آتی ہے۔

اس لئے اگر حیاء کو شرعی نہ مانا جائے تو پھر اس کی حقیقت ہی نہیں رہتی یہ معاشرہ عرف اور عادات کے تابع ہے۔

(۴) باب : المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده

۱۰ ـ حدثنا آدم بن أبی إیاس قال : حدثنا شعبة، عن عبدالله بن أبی السفر وإسماعیل، عن الشعبی، عن عبدالله بن عمرو عن النبی صلی الله علیه وسلم قال : ((المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده، والمهاجر من هجر مانهی الله عنه)).

قال أبو عبدالله : وقال أبو معاویة : حدثنا داود عن عامر قال : سمعت عبدالله بن عمرو عن النبی صلی الله علیه وسلم . وقال عبدالأعلی : عن داود ، عن عامر، عن عبدالله عن النبی صلی الله علیه وسلم . [أنظر: ۶۴۸۴][۵۶]

پچھلے ابواب سے ربط، سیاق وسباق کی ترتیب

حدیث نمبر (۹) میں ذکر کیا گیا کہ ایمان کے بہت سے شعبے ہیں، امام بخاری رحمہ اللہ ان میں سے بعض شعبوں کو الگ الگ بیان کرنا چاہتے ہیں اور ان کے متعلق جو احادیث ہیں ان کو لانا چاہتے ہیں۔

یہاں سے آگے پانچ، چھ ابواب تک امام بخاری رحمہ اللہ کی جو ترتیب ہے وہ یہیں سمجھ لینا چاہئے۔

امام بخاری رحمہ اللہ مسلمان کی قوت ایمانی کے مختلف درجات بیان کرنا چاہتے ہیں۔ یہ بات تو پہلے سے طے ہوگئی ہے کہ بہت سے شعبے ہیں جس میں عقائد، معاشرت، معاملات اور اخلاق بھی ہیں، لیکن ان میں سب سے زیادہ سنگین چیز وہ ہے جس کا تعلق حقوق العباد سے ہے، کیونکہ حقوق اللہ اگرچہ مرتبہ کے اعتبار سے بلند ہیں لیکن اس لحاظ سے ان کا معاملہ آسان ہے کہ اگر کسی وقت اللہ جل جلالہ اس کو ندامت اور توبہ کی توفیق دے دیں تو توبہ کرنا آسان ہے صرف دل سے توبہ کرلے تو حقوق اللہ معاف ہوسکتے ہیں۔

---

۵۶ وفی صحیح مسلم کتاب الایمان ، باب بیان تفاضل الإسلام وای أموره أفضل ، رقم : ۵۷، وفی سنن النسائی ، کتاب الإیمان وشرائعه ، باب صفة المسلم ، رقم : ۴۹۱۰ ، و سنن ابی داؤد ، کتاب الجهاد ، باب فی الهجرة هل إنقطعت ، رقم : ۲۱۲۲ ، و مسند احمد ، مسند المکثرین من الصحابه ، باب مسند عبد الله بن عمرو بن العاص ، رقم: ۶۱۹۹، ۶۴۶۴، ۶۵۰۲، ۶۵۱۵، ۶۵۲۱، ۶۵۴۱، ۶۶۱۸، ۶۶۵۹، ۶۶۸۷، ۶۷۲۱، ۶۷۸۹، و سنن الدارمی ، کتاب الرقاق، باب فی حفظ الید، رقم : ۲۶۰۰.

لیکن حقوق العباد اس وقت تک معاف نہیں ہو سکتے جب تک صاحبِ حق معاف نہ کرے یا اس کے حق کی تلافی نہ کرے، اس واسطے امام بخاریؒ نے آگے حقوق العباد کے متعلق کچھ ابواب ذکر کئے ہیں، اور ان میں ترتیب یوں قائم کی ہے کہ ایمان کے تقاضوں کا سب سے ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ کم از کم اپنی ذات سے کسی کو تکلیف نہ پہنچے، اس سے اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ نہ صرف یہ کہ تکلیف نہ پہنچے بلکہ فائدہ پہنچے، دوسروں کی ہمدردی اور غم خواری کرے۔

چنانچہ پہلے درجہ کو **"المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده"** کے ذریعہ بیان کیا۔

اور پھر آگے اسی کو دوبارہ **"من لسانه ویده"** کے ذریعہ ایک خاص فائدہ کے تحت بیان کیا جس سے واضح ہوتا ہے کہ دوسروں کو تکلیف سے بچانا اسلام کا اہم ترین شعبہ ہے جسے افضل الاسلام قرار دیا گیا۔ پھر اس سے اگلا درجہ یہ ہے کہ دوسروں کو فائدہ پہنچے وہ **"اطعام الطعام من الاسلام"** سے بیان کیا کہ نہ صرف یہ کہ تکلیف نہ پہنچائی بلکہ کھانا کھلایا، اس کو فائدہ پہنچایا، یہ **"مواساۃ"** ہے، دوسروں کی غم خواری ہمدردی ہے۔

اس سے اگلا درجہ یہ ہے کہ صرف یہ نہیں کہ دوسروں کو فائدہ پہنچائیں بلکہ اس کے لئے بھی وہی بات پسند کریں جو اپنے لئے پسند کریں۔ پہلا درجہ **"مواساۃ"** تھا اور یہ درجہ **"مساواۃ"** ہے اور **"مساواۃ"** میں یہ بھی ہے کہ جو اپنے لئے پسند کرتا ہے وہی دوسروں کے لئے بھی پسند کرے۔ ایسا نہ ہو کہ خود تو پلاؤ زردہ کھایا اور اس کو دال کھلائی، تو باب قائم کیا **" أن یحب لأخیه مایحب لنفسه"** اپنے بھائی کے لئے وہی پسند کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے۔

اس سے اگلا درجہ ہے کہ کسی کے ساتھ محبت اپنی جان سے بھی زیادہ ہو جائے گویا اس کو اپنے آپ پر ترجیح دینے لگے تو یہ **"حب الرسول"** ﷺ ہے کہ آدمی نبی اکرم ﷺ کو اپنی جان سے زیادہ محبوب رکھے۔

اس سے بھی اگلا درجہ ہے کہ نہ صرف رسول اکرم ﷺ کو اپنی جان سے زیادہ محبوب رکھے بلکہ آپ کی وجہ سے آپ کے متعلقین سے بھی محبت رکھے، تو آگے **"علامة الإیمان حب الأنصار "** ہے۔ تو امام بخاریؒ نے آگے چھ، سات ابواب میں یہ ترتیب رکھی ہے۔

ان میں سے پہلا باب: **"المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده"** ہے۔

حدیث کی معجزانہ بلاغت

اور یہ وہ ترجمۃ الباب ہے جس میں امام بخاری رحمہ اللہ نے عین حدیث کو ترجمۃ الباب بنا دیا، کیونکہ جو بلیغ عبارت حدیث کی ہے اس کو کسی اور عبارت میں تعبیر کرنا ممکن نہیں تھا، اس واسطے اس کو ترجمۃ الباب بنا دیا۔

مسند کی تحقیق

"عبد اللہ بن أبی السفر".

"عبد اللّٰہ بن أبی السفر" یہ کوفی اور ثقہ ہیں۔

"السفر" جہاں بھی بطور نام آیا ہے، فاء کے سکون کے ساتھ ہے، اور جہاں کہیں **"أبو السفر"** کنیت کے طور پر آیا ہے وہاں فاء کے فتحہ کے ساتھ ہے اور یہاں بھی فاء کا فتحہ ہے۔

"اسماعیل".

"اسماعیل بن أبی خالد احمسی بجلی" کوفی ہیں اور بہت سے صحابہ کرامؓ سے حدیثیں سنیں، اصول ستہ میں ان کی حدیثیں مروی ہیں۔[۸۷]

"عبد اللّٰہ بن أبی السفر" اور اسمٰعیل دونوں شعبہ کے استاذ ہیں، شعبہ ان دونوں سے روایت کرتے ہیں۔

"شعبی" کا تعارف

عامر بن شراحیل شعبی: یہ کبار تابعین میں سے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے استاذ، حدیث اور فقہ میں ان کا بلند مقام ہے اور کوفہ کے رہنے والے ہیں۔ یہ ان لوگوں میں سے ہیں جنہوں نے ابتدائی دور میں فقہی ابواب پر احادیث مرتب فرمائیں، **"أبواب الشعبی"** کے نام سے ان کی کتاب مشہور ہے۔

وہ روایت کرتے ہیں عبداللہ بن عمروؓ سے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا **"المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ"** مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہیں۔

مسلمان کے مادۂ اشتقاق میں بھی سلامتی ہے

یہاں نبی کریم ﷺ نے بڑی بلیغ تعبیر ارشاد فرمائی کہ مسلمان کے مادہ اشتقاق میں یہ بات داخل ہے کہ وہ دوسروں کے لئے سلامتی کا باعث ہیں تکلیف کا باعث نہیں ہیں، کیونکہ اسلام کا مادہ اشتقاق ہے "س، ل، م" سلم، یسلم کا معنی ہوتا ہے سالم رہ جانا، سلامتی حاصل کرنا، محفوظ رہنا، اور جب یہ باب افعال میں چلا گیا تو اس کے معنی ہوئے کسی کے آگے جھک جانا، درحقیقت یہی معنی اسلام میں مقصود بھی ہیں۔ لیکن اشارہ اس طرف ہے کہ اس لفظ کے مادۂ اشتقاق میں سلامتی داخل ہے۔

لہٰذا اگر کوئی شخص دوسرے کو نقصان یا تکلیف پہنچائے تو وہ اپنے مادۂ اشتقاق کے خلاف کام کرتا ہے، اس لئے یہ فرمایا: **"المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ"** کہ مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے سارے مسلمان محفوظ رہیں۔

"المسلمون" جمع کا صیغہ ہے اور اس پر الف لام داخل ہے، جمع کے صیغہ پر جب الف لام داخل ہو تو

---

۸۷ عمدة القاری، ج: ۱، ص: ۲۰۳.

اس میں اصل استغراق ہے، کیا معنی؟ معنی یہ کہ تمام مسلمان محفوظ ہوں، کسی ایک فرد کو بھی اس کی زبان اور ہاتھ سے تکلیف نہ پہنچے۔ بلکہ علمائے کرام نے فرمایا کہ "المسلمون" کا لفظ باعتبار غالب کے آیا ہے، کیونکہ گفتگو دارالاسلام میں ہورہی ہے اور دارالاسلام میں رہنے والے عام طور پر مسلمان ہوتے ہیں، لہٰذا مسلمان کا لفظ استعمال فرمایا ورنہ اس حکم میں غیر مسلم بھی داخل ہیں۔

غیر مسلموں کی دو قسمیں

غیر مسلموں کی دو قسمیں ہیں: ایک محارب دوسری مصالح۔

محارب کو غیر محظور تکلیف پہنچانے کا حکم

محارب: محارب کا معاملہ تو یہ ہے کہ ان سے لڑائی ہے، لہٰذا لڑائی کے دوران ان کو تکلیف پہنچا سکتے ہیں، جان تک لے سکتے ہیں تو تکلیف پہنچانا تو بطریق اولیٰ جائز ہوگا، بشرطیکہ ایسی تکلیف نہ ہو جو شرعاً محظور ہو جیسے آگ سے جلا دینا یا مثلہ کر دینا وغیرہ، لیکن تلوار سے مارنا، گولی مارنا یہ سب جائز ہے۔ [۵۸]

مصالح: وہ مصالح جن کے ساتھ ہماری صلح ہے، چاہے اہل ذمہ کے ساتھ ہو یا ہمارے ملک میں رہنے والے ہوں یا ملک سے باہر ہوں، لیکن ملک سے باہر ہونے کے باوجود ان کے ساتھ صلح کا معاہدہ ہو تو وہ سب اس میں داخل ہیں، لہٰذا ان کو بھی تکلیف نہ پہنچاؤ۔

شریعت میں جانوروں کو بھی تکلیف پہنچانا جائز نہیں، تو جب جانوروں کو تکلیف پہنچانا جائز نہیں تو انسانوں کو بطریق اولیٰ جائز نہیں۔

خلاصہ یہ نکلا کہ کسی بھی انسان کو، سوائے محاربین کے، زبان یا ہاتھ سے تکلیف پہنچانا یہ اسلام کی شان کے خلاف ہے۔

ایذاء مسلم ہر طرح ممنوع ہے

لسان اور ید کے بارے میں علماء نے فرمایا کہ یہ بھی غالب کے اعتبار سے ہے کہ عام طور پر یہی دو تکلیف

---

۵۸ ومنها : ماقيل : ما يقال في إقامة الحدود ، و إجراء التعازير ، والتأديبات إلى آخره ؟ وأجيب : بأن ذلك مستثنى من هذا العموم بالإجماع ، أو أنه ليس إيذاء بل هو عند التحقيق إستصلاح وطلب للسلامة لهم ولو في المآل؟ ومنها: ماقيل : إذا آذى ذميا ما يكون حاله ؟ لأن الحديث مقيد بالمسلمين أجيب : بأنه قد ذكر المسلمون هنا بطريق الغالب ، ولأن كف الأذى عن المسلم أشد تأكيدا لأصل الإسلام ، ولأن الكفار بصدد أن يقاتلوا ، وإن كان فيهم من يجب الكف عنه . كذا ذكره العيني في العمدة ، ج: ۱ ، ص: ۲۰۷ .

پہنچانے کا ذریعہ بنتے ہیں، زبان سے اس طرح تکلیف پہنچتی ہے کہ دل شکنی کی، برا بھلا کہہ دیا، طنز وتعریض کردی اور ہاتھ سے تکلیف یہ ہے کہ مار دیا، دھکا دے دیا، یا ہاتھ سے کوئی ایسی تحریر لکھ دی جس سے ایذا پہنچی، تو چونکہ عام طور سے تکلیف پہنچنے کے ذرائع یہی ہوتے ہیں یعنی ہاتھ اور زبان۔ اس لئے ان کو ذکر کیا ورنہ اس میں حصر مقصود نہیں بلکہ جس طریقہ سے بھی تکلیف پہنچے وہ منع ہے اور اسلام کے خلاف ہے۔

شریعت اسلامی کا انداز

یہ حدیث اسلامی معاشرت کے احکام کے لئے اصل کی حیثیت رکھتی ہے۔ ساری معاشرت کے احکام اس پر متفرع ہیں، غور کریں تو شریعت نے اس معاملے میں اتنی باریک بینی سے کام لیا ہے کہ جس کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے۔

جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا بڑی فضیلت کی چیز ہے اور اس کی بہت تاکید ہے، لیکن اگر ایک آدمی بیمار ہے، لیکن بیماری ایسی ہے کہ اس کی وجہ سے مسجد میں آسانی سے جا سکتا ہے، البتہ اس کی بیماری لوگوں کے لئے کراہت کا باعث ہے، مثلاً اس کو جذام ہے یا اس کے جسم سے ہر وقت پیپ بہتی رہتی ہے جس سے لوگوں کو کراہت ہوتی ہے، تو ایسے شخص کے لئے مسجد میں جا کر نماز پڑھنا جائز نہیں، اس کے لئے حکم ہے کہ گھر میں نماز پڑھے، تو دوسروں کو تکلیف سے بچانے کے لئے جماعت ترک کروادی۔

حجرِ اسود کو بوسہ دینا عظیم فضیلت کی چیز ہے، فرمایا کہ جو شخص حجر اسود کو بوسہ دے، وہ ایسا ہے گویا اس نے اللہ تبارک وتعالیٰ سے مصافحہ کیا، اور سارے گناہ معاف، اس سے بڑھ کر اور کیا بات ہوگی، لیکن فرمایا کہ اگر اتنا ہجوم ہو کہ کسی کو دھکا دینا پڑے تو حجرِ اسود پر جانا جائز نہیں" **و الناس عنه غافلون** " حجر اسود پر وہ دھینگا مشتی مچاتے ہیں کہ جس کا کوئی حساب نہیں، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ حجر اسود کی فضیلت تو کیا حاصل ہوتی الٹا گناہ میں مبتلا ہوتے ہیں۔

تو شریعت نے ہر قدم پر اس بات کی رعایت رکھی ہے کہ اپنی ذات سے کسی دوسرے کو تکلیف نہ پہنچے۔ یہ بات دین کا اتنا بڑا حصہ ہے کہ آپ نے "**المسلم**" کے لفظ کو "**من سلم المسلمون من لسانه ویده**" پر محمول کیا کہ مسلمان وہ ہے جس کا ظاہری مفہوم یہ ہے اور جو ایسا نہ کرتا ہو وہ مسلمان نہیں۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب ہے "**تنزیل الناقص بمنزلة المعدوم**" کہ اگرچہ مفتی اس پر کفر کا فتویٰ نہ دے اور اس پر کفر کے احکام جاری نہ کرے، لیکن اس کا اسلام بمنزلہ معدوم ہے، گویا ہے ہی نہیں۔ [۸۹]

---

۸۹ فیض الباری، ج: ۱، ص: ۷۹.

ذرا غور تو کیجئے!

اس پر ذرا غور کر کے دیکھیں کہ اس حدیث کے مطابق کیا ہم صحیح معنی میں مسلمان ہیں؟ کیونکہ ہم نے اس چیز کو اپنی عادات، اطوار اور اخلاق سے خارج کر دیا ہے، اور اس کو دین کا حصہ ہی نہیں سمجھتے، مثلاً گندگی پھیلا دی، جس سے لوگوں کو تکلیف پہنچتی ہے، مسجد میں ایسی جگہ نماز کی نیت باندھ لیتے ہیں کہ لوگوں کے لئے گزرنا اور نکلنا مشکل ہو جاتا ہے باوجودیکہ آگے بڑی جگہ موجود ہے، ستون موجود ہے لیکن وہ بیچ میں کھڑے ہو کر اللہ اکبر کہہ کر نیت باندھ لیتے ہیں، ایسے لوگوں کے بارے میں فقہاء کرامؒ نے لکھا ہے کہ جو بھی آگے سے گزرے گا اس کا وبال خود مصلی پر ہوگا اس لئے کہ وہ تکلیف پہنچا رہا ہے۔

غسل خانہ میں گئے اور نجاست پر پانی بہائے بغیر واپس آگئے جب دوسرا آدمی جائے گا، اس سے اس کو تکلیف ہوگی تو یہ گناہ کبیرہ ہے، صغیرہ نہیں۔

یہ سب باتیں ایسی ہیں جو ہم نے دین اور زندگی سے خارج کر دی ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہم نے دین کو دعوت و تبلیغ کے طور پر پیش کرنے کے بجائے لوگوں کے لئے باعث نفرت بنا دیا ہے اور بعض غیر مسلم قوموں نے انہی اسلامی معاشرت کے احکام کو اختیار کر لیا تو اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو کم از کم دنیا میں ترقی دیدی۔

غیر مسلم اقوام کے عروج کا سبب

میرے والد ماجد (حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب) رحمۃ اللہ علیہ بڑی بلیغ اور پیاری بات فرمایا کرتے تھے کہ باطل میں تو ابھرنے کی طاقت ہی نہیں: **"ان الباطل کان زھوقا"** لہٰذا اگر کسی باطل قوم کو ابھرتے اور ترقی کرتے دیکھو تو سمجھ لو کہ کوئی حق چیز اس کے ساتھ لگ گئی ہے جس نے اس کو ابھارا ہے، اگر حق ساتھ نہ لگتا تو اس میں ابھرنے کی طاقت نہیں تھی۔

آپ دیکھ رہے ہیں کہ مغربی ممالک امریکہ، برطانیہ انگریز اور غیر مسلم ہیں۔ انہیں جتنی چاہیں گالیاں دیں۔ ان کا عروج اور ترقی کچھ اوصاف کی بنیاد پر ہے، وہ اوصاف حق، محنت جدوجہد، علم (دنیاوی علوم) اور اس کے حاصل کرنے میں کوشش، اور اپنی حد تک امانت و دیانت (دیانت سے مراد خیانت کی ضد بلکہ کرپشن سے دوری ہے) اور دوسرے حسن اخلاق، یہ چیزیں ہیں جنہوں نے ان کو ابھارا ہے۔ ان کے باطل نے اور ان کے کافرانہ عقائد، بداعمالی، فحاشی اور عریانی نے نہیں ابھارا، بلکہ ان افعال حق نے ابھارا ہے۔

اقبال بعض اوقات بڑی حکمت کی باتیں کرتا ہے۔ اس نے کہا کہ۔

قوت مغرب نہ از چنگ و رباب
نے ز رقص دختران بے حجاب
نے ز سحر ساحران لالہ روست
نے ز عریان ساق و نے از قطع موست
محکمی اورانہ از لادینی است
نے فروغش از خط لاطینی است
قوتِ افرنگ از علم و فن است
از ہمیں آتش چراغش روشن است
حکمت از قطع و برید جامہ نیست
مانع علم و ہنر عمامہ نیست

تو یہ جو کچھ قوت نظر آرہی ہے وہ ان کی بداعمالیوں کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ:

قوتِ افرنگ از علم و فن است
از ہمیں آتش چراغش روشن است[۹۰]

یہ بات نہیں کہ کوٹ پتلون پہننے کی وجہ سے یا رقص کرنے کی وجہ سے یا عریانی پھیلانے کی وجہ سے ترقی کر لی، بلکہ علم وفن، جہد و عمل اور امانت و دیانت سے ترقی کی ہے۔ اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں انصاف ہے، انہوں نے ان چیزوں کو اختیار کیا تو اللہ نے ان کو دنیا میں ترقی دے دی، کیونکہ کفر کی وجہ سے آخرت میں ان کا کوئی نصیب نہیں ہے۔ ہم لوگوں نے یہ سب چھوڑ دیا تو اس کا نتیجہ ہے کہ ذلیل وخوار ہیں اور لوگوں کے اسلام کی طرف آنے میں رکاوٹ ہیں، بڑے افسوس کی بات ہے جس قوم کو **"المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ"** کی ہدایت ملی ہے وہ اس سے کتنی محروم رہی۔

ایک عبرت آموز واقعہ

ایک مرتبہ میں برطانیہ میں ٹرین سے ایڈنبرا جا رہا تھا، راستہ میں مجھے حمام (غسل خانہ) جانے کی ضرورت پیش آئی، دیکھا تو وہاں ایک عورت کھڑی ہے، میں سمجھا کہ انتظار کر رہی ہے، واپس آ کر بیٹھ گیا، تھوڑی دیر کے بعد دیکھا پھر وہ عورت کھڑی ہے، میری نظر حمام کے اوپر پڑی تو وہاں لکھا ہوا تھا ''خالی ہے اندر

---

[۹۰] کلیات اقبال (فارسی)، جاوید نامہ، ص: ۷۶۶۔

کوئی نہیں'' میں نے جا کر اس عورت سے کہا کہ جانا ہے تو چلی جائے ورنہ پھر ہٹ جائے، اس نے کہا میں کسی اور وجہ سے کھڑی ہوں، میں اس کو استعمال کر چکی ہوں، پیشاب سے فارغ ہو چکی ہوں لیکن ہوا یہ کہ میں جوں ہی فارغ ہوئی، گاڑی اسٹیشن پر رک گئی، چونکہ پلیٹ فارم کے اوپر اس کو بہانا، فلیش کرنا منع ہے اس لئے میں اس کو صاف نہ کر سکی، بہانہ سکی۔

یہ جو گاڑی پر لکھا ہوتا ہے کہ پلیٹ فارم پر اس کو استعمال نہ کریں یہ اس لئے کہ اس سے پلیٹ فارم پر گندگی پھیلتی ہے۔ تو وہ عورت کہنے لگی کہ میں اس انتظار میں باہر کھڑی ہوں کہ گاڑی چلے تو میں اس کو بہادوں۔ پھر واپس جاؤں، اب ایک طرف تو قانون کا یہ احترام کہ گاڑی چونکہ پلیٹ فارم پر کھڑی ہے اس لئے میں فلش نہیں کر سکتی اور دوسری طرف یہ کہ بغیر بہائے چلی جاؤں اور جا کر اپنی سیٹ پر بیٹھ جاؤں یہ گوارہ نہیں، کیونکہ جب دوسرا آدمی آئے گا اس کو تکلیف اور کراہت ہوگی اس لئے کھڑی ہوں۔

مجھے اتنی عبرت ہوئی کہ دیکھو یہ غیر مسلم ہے، اور غیر مسلم ہونے کے باوجود اس کو اتنا احساس ہے، ایک تو اس بات کا کہ پلیٹ فارم گندا نہ ہو اور دوسرا یہ کہ آنے والے کو تکلیف نہ پہنچے، میں نے کہا یہ غیر مسلم ہے اور اس کو اتنا احساس ہے۔

مقام افسوس

اور ہمارے غسل خانے میں ذرا کوئی جا کر دیکھے، کیا عالم ہے؟ العیاذ باللہ کیا حال ہوتا ہے اور خاص طور پر جو مشترک غسل خانے ہیں ان میں تو داخل ہونا مشکل ہوتا ہے، اور ہر ٹرین میں لکھا ہوتا ہے کہ گاڑی جب تک کھڑی ہے اس کو استعمال نہ کریں، لیکن ٹھیک اسی جگہ اس کو استعمال کیا جاتا ہے اور اس کو ایک ہنر سمجھا جاتا ہے کہ ہم نے قانون کی خلاف ورزی کی ہے۔ اجی کون پوچھتا ہے؟ العیاذ باللہ العیاذ باللہ۔ ان غیر مسلموں نے چونکہ یہ وصف حق حاصل کر لیا اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کو ان کے اس ہنر کی وجہ سے کم از کم دنیا میں عروج دیا ہے۔ یہ بڑی دل سوزی اور سوچنے کی بات ہے، ہنسنے اور مذاق کرنے کی بات نہیں، ان چیزوں نے ہم کو تباہ کر دیا ہے۔

مجھ سے لوگ کہتے ہیں کہ ہمیں جہاز کے غسل خانہ میں وضو نہیں کرنے دیتے، جہاز میں مجھ سے زیادہ سفر کون کرتا ہوگا، مجھے تو آج تک کبھی کسی نے نہیں روکا، نہ کبھی وضو سے اور نہ کبھی نماز سے روکا، غیر مسلموں کی ایئر لائنوں میں بھی سفر کرتا ہوں، وہاں بھی وضو کرتا ہوں اور نماز پڑھتا ہوں۔ تمہیں کیوں روکتے ہیں؟ تو معلوم ہوا کہ اس لئے روکتے ہیں کہ ماشاء اللہ جب وضو کرنے کے لئے تشریف لے جاتے ہیں تو وضو کے بعد غسل خانہ کے اندر ایک سیلاب بہہ رہا ہوتا ہے۔ وضو کیا اور پانی فرش پر بہہ رہا ہے اور شیشہ وغیرہ الگ ایسا منظر پیش کرتا ہے جیسے یہاں پر جنگ ہوئی ہے۔

اگر وضو کرنے والا ڈھنگ سے وضو کرے، اگر پانی پھیل گیا تو اسے خشک کرے، صاف کرے تاکہ آنے والے کو وحشت نہ ہو، تو پھر کون منع کرے گا۔ جہاز میں لکھا ہوا ہے کہ براہ کرم صاف کر دیجئے گا مگر اس پر عمل نہیں کرتے۔ یہ سب اسلام کی تعلیم ہے مگر آج کل اسلام نام رکھ دیا ہے صرف نماز، روزہ، داڑھی، کرتے کا، بس۔ اس کے آگے دین نہیں۔ العیاذ باللہ۔

ان سب باتوں کو سمجھنا چاہئے، معاشرت کے احکام بہت ہی اہم ہیں اس کا ایک بنیادی اصول **"المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ"** ہے۔ اس کا اہتمام پیدا کرنا چاہئے کہ اپنی ذات سے کسی بھی انسان بلکہ جانور کو بھی تکلیف نہ پہنچے اور نہ کسی عمل سے تکلیف پہنچے۔

مثال کے طور پر مشترک جگہ پر وہ رہ رہے ہیں، کمرے میں دو چار طالبعلم ہیں، استعمال کی چیزیں مشترک ہیں، بعض اوقات ان کی ایک جگہ مقرر ہے، آپ نے ایک چیز اٹھا کر دوسری جگہ پر رکھ دی، اب دوسرے آدمی کو ضرورت پیش آئی تو وہ پریشان ہے، تو آپ نے اس کو تکلیف پہنچائی، یہ **"المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ"** کے خلاف ہے۔ ان باتوں کے اہتمام کی ضرورت ہے۔ اور حدیث کا اصل منشاء یہی ہے۔

علم سے مقصود عمل ہے، مباحث یاد ہو جانا کافی نہیں

یہ بحث ہے کہ ایمان بسیط ہے یا مرکب؟ اور زیادتی ونقصان کو قبول کرتا ہے یا نہیں؟ آخرت میں آپ سے یہ بحثیں نہیں پوچھی جائیں گی، نہ قبر میں، نہ حشر میں، لیکن یہ بات پوچھی جائے گی کہ جو حدیث میں پڑھا تھا اس پر کتنا عمل کیا۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ (آمین)

اسی حدیث کا دوسرا حصہ **"المهاجر من هجر ما نهى الله عنه"** ہے۔ مہاجر وہ ہے جو ان چیزوں کو چھوڑے جن سے اللہ نے روکا ہے۔ یعنی گناہوں، منہیات اور معصیتوں کو چھوڑ دے۔ اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں:

ایک معنی یہ ہیں کہ آپ ﷺ نے یہ بات اس وقت ارشاد فرمائی جب ہجرت فرض تھی اور اس بات پر تلقین فرمائی کہ لوگ یہ نہ سمجھیں کہ تنہا ہجرت کر کے وہ ایمان کا اعلیٰ مقام حاصل کر سکتے ہیں، بلکہ جس طرح اللہ کے لئے اپنے وطن کو چھوڑنا باعث اجر وفضیلت ہے اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کی منع کی ہوئی چیزوں یعنی معاصی کو ترک کر دیں۔ گویا اس سے مہاجرین کو تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ صرف ہجرت کافی نہیں ہے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ معاصی کو ترک کیا جائے۔

دوسرے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ آپ ﷺ نے یہ بات اس وقت ارشاد فرمائی ہو جب ہجرت کی فرضیت ختم ہو گئی تھی یعنی فتح مکہ کے بعد **"لا هجرة بعد الفتح"** کسی کو یہ خیال نہ ہو کہ مہاجر کی جو فضیلتیں پہلے بیان ہوئی

تھیں، اب فتح مکہ کے بعد وہ فضیلتیں کیسے حاصل کریں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اب بھی اس کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ اگرچہ ہجرۃ الوطن تو منسوخ ہوگئی، لیکن کوئی بھی آدمی اس فضیلت کو اللہ تعالیٰ کی منہیات کو ترک کر کے حاصل کرسکتا ہے۔ گویا یہ چیز آج بھی ہے۔

بعد میں فقہاء کرام نے فرمایا کہ امامت کے سلسلے میں جو ترتیب نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمائی تھی کہ سب سے پہلے **"اقرأ"** پھر **"أعلم"** پھر **"اقدمہ ھجرۃ"** یعنی جو ہجرت میں سب سے مقدم ہو امامت میں بھی اس کو مقدم رکھا جائے۔ اب ہجرت کی فرضیت ختم ہوگئی تو اس کی جگہ **"ورع"** کو رکھا۔ کیونکہ ہجرت ہجرۃ الوطن میں تو منسوخ ہوگئی ہے، لیکن جو ہجرت اس حدیث میں بیان کی گئی ہے وہ باقی ہے اور قیامت تک باقی رہے گی۔

اب جو شخص اللہ کی منہیات سے زیادہ بچنے والا ہو اور **"ورع و تقویٰ"** اختیار کرنے والا ہو اس کو اس جگہ پر رکھ دیا جو مہاجر کی جگہ تھی۔ یہ حدیث یہاں پر ختم ہوگئی۔

مزید طرق کا ذکر اور امام بخاریؒ کا اس سے مقصد

آگے امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا: **"قال أبو عبداللہ: وقال أبو معاویة : حدثنا داؤد عن عامر قال : سمعت عبداللہ بن عمرو عن النبی ﷺ"۔**

اوپر والی حدیث کی ایک دوسری سند امام بخاریؒ نے تعلیقاً ذکر کی ہے اور وہ ابو معاویہ کے طریق سے ہے اور ابو معاویہ سے پہلے سند مذکور نہیں، لہٰذا اول سند نہ ہونے کی وجہ سے یہ تعلیق ہے۔

امام بخاریؒ اس تعلیق کو لانے سے تین فائدے حاصل کرنا چاہتے ہیں:

ایک فائدہ یہ ہے کہ اس سند کی تصدیق دوسری سند سے ہوگئی اگر ایک سند کی مزید روایت مل جائے تو اس کی مزید توثیق اور تاکید ہو جاتی ہے۔

دوسرا فائدہ یہ حاصل ہوا ہے کہ سند میں اسماعیل سے پہلے الشعبی لکھا ہوا تھا، لیکن ان کا نام مذکور نہیں تھا نسبت بیان کی گئی تھی اور اس طریق میں ان کا نام مذکور ہے کہ ان کا نام عامر بن شراحیل الشعبی ہے۔

تیسرا جو اہم فائدہ مطلوب ہے وہ یہ ہے کہ ماقبل میں **"شعبی"** حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے "عن" کے ذریعے روایت کر رہے تھے، اس میں احتمال ہو سکتا ہے کہ **"شعبی"** نے اس حدیث کو براہ راست عبداللہ بن عمروؓ سے سنا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ بیچ میں کوئی واسطہ ہو، کیونکہ **"شعبی"** کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ کثرت سے ارسال کرتے ہیں، تو عین ممکن تھا کہ بیچ میں کوئی واسطہ ہو اور یہ بات صحیح بھی ہے کہ بعض روایتوں میں یہ حدیث واسطہ سے مروی ہے۔ مثلاً حافظ ابن مندہ نے ایک روایت نقل کی ہے جس میں یہی حدیث **"شعبی"** نے **"عن رجل عن عبد اللہ بن عمرو"** کے طریق سے نقل کی ہے۔ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث

انہوں نے براہ راست حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے نہیں سنی بلکہ بیچ میں واسطہ ہے، جس کا اس میں نام نہیں لیا۔

لہٰذا امام بخاری رحمہ اللہ کا اس تعلیق کو لانے کا مقصد یہ ہے کہ یہاں عامر "**شعبی**" نے صراحت کی ہے کہ "**سمعت عن عبد اللہ بن عمرو یحدث** " کہ میں نے عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کو یہ حدیث سناتے ہوئے براہِ راست سنا۔

اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حافظ ابن مندہ نے جو روایت نقل کی ہے جس میں بیچ میں رجل کا واسطہ ہے وہ روایت بھی ایک واقعہ ہے اور ایسا ہوا ہوگا کہ "**شعبی**" نے یہ روایت دو طریقوں سے سنی ہوگی۔ ایک مرتبہ کسی کے واسطے سے جس کو ابن مندہ نے نقل کیا ہے اور دوسری مرتبہ عبداللہ بن عمرؓ سے، تو دونوں باتیں صحیح ہیں۔[۹۱]

امام بخاری رحمہ اللہ اس روایت کو لاکر اس بات کی وضاحت فرما رہے ہیں کہ جب "**شعبی**" نے صراحت کردی کہ میں نے عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کو سنا ہے تو معلوم ہوا کہ براہِ راست سنا ہے، کیونکہ ان کے ثقہ ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔

آگے دوسری تعلیق نقل کی ہے:

"**وقال عبدالأعلی : عن داؤد، عن عامر، عن عبداللہ عن النبی ﷺ**"۔

یعنی عبدالاعلیٰ اس کو داؤد بن ہند سے روایت کرتے ہیں اور وہ شعبی سے روایت کرتے ہیں اور وہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے، یہاں بھی عنعنہ ہے، لیکن اس تعلیق کو لانے کا منشاء یہ ہے کہ عن عبداللہ کہا۔

اور عبداللہ نام کے بہت سے صحابہ ﷺ ہیں مثلاً عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن زبیر ﷺ۔ اور جب عبداللہ مطلق بولا جاتا ہے یعنی بغیر والد کی طرف نسبت کئے تو اس سے عام طور پر عبداللہ بن مسعودؓ مراد ہوتے ہیں تو کسی کو شبہ ہوسکتا تھا کہ عبداللہ سے مراد عبداللہ بن مسعودؓ ہیں تو اس روایت کو لاکر بتایا کہ یہ حدیث ایک ہی ہے، لہٰذا کسی کو شبہ نہ ہو کہ عبداللہ سے اس حدیث میں عبداللہ بن عمرؓ کے علاوہ کوئی اور ہیں۔ اس لئے اس تعلیق کو لے کر آئے۔

(۵) باب أیّ الإسلام أفضل؟

امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب میں اس سوال کو ترجمۃ الباب بنایا ہے جو حضرت ابو موسیٰ ﷺ کی روایت میں حضور اقدس ﷺ سے کیا گیا تھا۔

۱۱ ۔ حدثنا سعید بن یحیی بن سعید القرشی قال : حدثنا أبی قال : حدثنا أبو بردة بن عبداللہ بن أبی بردة ، عن أبی بردة ، عن أبی موسی ﷺ قال : قالوا : یارسول اللہ

---

[۹۱] عمدۃ القاری، ج: ۱، ص: ۲۰۴.

أی الإسلام أفضل ؟ قال : ((من سلم المسلمون من لسانه ويده)). [۹۲]

افضل خصلت

حضرت ابو موسیٰ ﷺ سے ان کے صاحبزادے ابو بردہ اور پھر ان کے پوتے روایت کر رہے ہیں۔

حضرت ابو بردہ بصرہ کے مشہور قاضی تھے اور حضرت ابو موسیٰ اشعری ﷺ کے صاحبزادے اور فقہاء میں سے ہیں وہ حضرت ابو موسیٰ ﷺ سے روایت کر رہے ہیں کہ لوگوں نے سوال کیا **"یا رسول اللہ أی الإسلام أفضل؟"**

اس سوال میں ایک مضاف محذوف ہے یعنی **"ای خصلة من خصال الإسلام أفضل؟"** اسلام کی خصلتوں میں سے کونسی خصلت افضل ہے؟

کیونکہ اسلام تو ایک ہی ہوتا ہے اس کی مختلف قسمیں نہیں ہیں، البتہ اسلام کی خصلتوں کی قسمیں ہیں۔ اس لئے مطلب یہ ہے کہ اسلام کی خصلتوں میں سے کونسی خصلت افضل ہے؟

آپ ﷺ نے فرمایا **"من سلم المسلمون من لسانه ويده"** یہاں بھی مضاف محذوف ہے۔ **"ای خصلة من سلم المسلمون" الخ.**

جس شخص کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہے اس کی خصلت اور اس کا اسلام زیادہ اولیٰ اور بہتر ہے۔

یہ وہی مضمون ہے جو پچھلی حدیث میں گذرا۔ البتہ اس حدیث میں حضرت ابو موسیٰ اشعری ﷺ کی روایت سے بیان کیا ہے۔

یہاں پر بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا منشاء یہ ہے کہ ان کے نزدیک ایمان اور اسلام ایک چیز ہے جس طرح پچھلی حدیث میں ایمان کے بہت سے شعبے قرار دیئے تھے، یہاں بھی ایمان کی بہت سی خصلتیں مذکور ہیں اور **"أی الإسلام أفضل؟"** اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اسلام کے بہت سے اجزاء ہیں، پس یہاں اجزاء ترئیبیہ کا ذکر ہے۔

(٦) باب: إطعام الطعام من الإسلام

۱۲ ـ حدثنا عمرو بن خالد قال: حدثنا الليث ، عن يزيد عن أبي الخير، عن عبدالله بن عمرو رضي الله تعالى عنهما أن رجلا سأل النبي ﷺ : أى الإسلام خير؟ فقال:

[۹۲] و في صحيح مسلم كتاب الايمان ، باب بيان تفاضل الإسلام و اى اموره أفضل ، رقم : ۵۹، و سنن الترمذى ، كتاب صفة القيامة والرقائق و الورع عن رسول الله ، رقم : ۲۴۲۸ و كتاب الإيمان عن رسو ل الله ، باب ماجاء فى أن المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ، رقم : ۲۵۵۲، وفى سنن النسائى ،كتاب الإيمان و شرائعه، باب أى الإسلام أفضل ، رقم : ۴۹۱۳.

((تطعم الطعام، وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف)). [أنظر: ۲۸، ۶۲۳۶] ۹۳

حدیث کی تشریح

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ کونسا اسلام بہتر ہے؟ یہاں بھی وہی مراد ہے کہ "أی خصلة من خصال الإسلام خیر؟ ".

آپ ﷺ نے فرمایا کہ سب سے بہتر خصلتیں یہ ہیں کہ تم کھانا کھلاؤ اور سلام کرو ہر اس شخص کو جس کو تم پہچانتے ہو یا نہ پہچانتے ہو۔

دو خصلتوں کو افضل قرار دیا، ایک اطعام الطعام اور دوسرا اسلام کو پھیلانا، اور اطعام الطعام میں کوئی قید نہیں لگائی کہ فقراء کو کھلانا یا مساکین کو کھلانا۔ اس واسطے علماء کرام نے فرمایا کہ یہ عام ہے، فقراء اور مساکین کو کھلانا بھی اس میں داخل ہے اور کوئی مہمان آیا ہے تو اس کو کھلانا بھی اس میں داخل ہے اور خود اپنے اہل وعیال کو کھلانا بھی اس میں داخل ہے۔ اگرچہ ثواب کے اندر مراتب ہو سکتے ہیں کہ جس کو طعام کی زیادہ ضرورت ہوگی اس کو کھلانے کا ثواب بھی زیادہ ہوگا، تو اس واسطے مدارج ہوں گے، لیکن اطعام الطعام کی فضیلت عام ہے۔

دوسری چیز ذکر کی کہ ہر اس شخص کو جس کو پہچانتے ہو یا نہیں پہچانتے سلام کرو، یعنی یہ نہ ہو کہ صرف جان پہچان والے کو ہی سلام کیا جائے، اور جن کے ساتھ جان پہچان نہیں ہے، ان کو سلام نہ کیا جائے، بلکہ جس مسلمان سے بھی ملاقات ہو اس کو سلام کرنا چاہئے۔ اور اس واسطے نبی کریم ﷺ نے اس کی بڑی فضیلت بیان کی ہے۔

السلام علیکم کا مطلب

''السلام علیکم'' دیکھا جائے تو یہ چھوٹا سا جملہ ہے، لیکن یہ ایسی دعا ہے کہ اگر دوسرے کے حق میں قبول ہو جائے تو اس کا بیڑا پار ہو جائے، کہا جا رہا ہے تم پر سلامتی ہو۔ اب سلامتی کا لفظ اتنا عام ہے کہ دنیا اور آخرت دونوں کی سلامتی کو شامل ہے۔ دنیا میں بھی صحیح سالم رہو اور آخرت میں بھی صحیح سالم رہو۔ اللہ کے عذاب سے محفوظ

۹۳ وفی صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان تفاضل الإسلام وأی أموره أفضل، رقم: ۵۶، و سنن الترمذی، کتاب الإطعمة عن رسول اللہ، باب ماجاء فی فضل اطعام الطعام، رقم: ۱۷۷۸، وسنن النسائی، کتاب الإیمان و شرائعه، باب أی الإسلام خیر، رقم: ۴۹۱۴، وسنن أبی داؤد، کتاب الأدب، باب فی إفشاء السلام، رقم: ۴۵۲۰، وسنن ابن ماجه، کتاب الاطعمة، باب اطعام الطعام، رقم: ۳۲۴۴، و کتاب الادب، باب إفشاء السلام، رقم: ۳۶۸۴، و مسند أحمد، مسند المکثرین من الصحابة، باب مسند عبد اللہ بن عمرو بن العاص، رقم: ۶۲۹۳، ۶۵۵۲، و سنن الدارمی، کتاب الاطعمة، باب فی إطعام الطعام، رقم: ۱۹۹۱.

رہو۔ تو کسی ایک شخص کے بارے میں ایک مرتبہ بھی کسی اللہ کے بندہ کا یہ کلمہ قبول ہو جائے تو یہ ایسی دعا ہے کہ اس کا بیڑا پار ہو جائے، اس لئے اس کی فضیلت بیان فرمائی۔

"علی من عرفت و من لم تعرف" یعنی یہ کہہ دیا کہ اس میں ضروری نہیں ہے کہ صرف پہچان والے کو ہی سلام کرو، بلکہ عام مسلمان کو بھی کر لینا مناسب ہے اور اس کی بھی فضیلت ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ شریعت نے سلام کے آداب رکھے ہیں، بعض حالات ایسے ہیں جن میں سلام کرنا مکروہ اور ناجائز ہے۔

مثلاً جب کوئی آدمی کسی کام میں مشغول ہو اور اس کام کی طرف متوجہ ہو، جلدی میں جا رہا ہے، تو ان تمام حالات میں سلام کرنے سے اس کو تکلیف اور رکاوٹ پیش آ سکتی ہے، اس واسطے وہاں سلام سے منع کیا گیا۔

اسی طرح جب دو آدمی توجہ کے ساتھ آپس میں بات کر رہے ہوں، ان کے بیچ میں آ کر سلام مت کرو، ان کو بات کرنے دو، ورنہ بیچ میں رکاوٹ ہو سکتی ہے۔ اسی طرح کوئی سبق پڑھا رہا ہے یا وعظ کر رہا ہے تو اس حال میں سلام نہ کریں، آ کر ویسے ہی بیٹھ جائیں۔

علامہ شامیؒ نے اشعار نقل کئے ہیں جن میں یہ بتایا ہے کہ فلاں فلاں اوقات میں سلام کرنا مکروہ ہے۔[۹۴]

اصل حکم تو یہ ہے کہ سلام کرنے کی بڑی فضیلت ہے، لیکن اس سے مستثنیات بھی ہیں اور ان مستثنیات کا خلاصہ یہ ہے کہ جس سلام کے کرنے سے دوسرے آدمی کو تکلیف پہنچے یا اس کے اپنے کام میں رکاوٹ پیدا ہو وہاں سلام نہ کرے یہی سلام کا حکم ہے اور مصافحہ کا بطریق اولیٰ اور اس سے زیادہ بطریق اولیٰ معانقہ کا حکم ہے۔

لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ کسی سے ملتے وقت مصافحہ ضروری ہے اور اب تو معاملہ اور آگے بڑھ گیا کہ معانقہ کو ضروری سمجھتے ہیں۔ موقع ہو تو ٹھیک ہے مصافحہ اچھی چیز اور سنت ہے، اس سے فائدہ ہوتا ہے، اس سے گناہ معاف ہوتے ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر وقت مصافحہ کرو، خواہ دوسرے کو مشغول ہونے کی وجہ سے تکلیف ہو جبکہ آج کل لوگوں نے ضروری سمجھ لیا ہے کہ ہر حال میں مصافحہ کریں گے حالانکہ دین کا یہ حکم نہیں ہے۔

سوال

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جن صحابہ کرام ؓ نے آپ ﷺ سے پوچھا کہ سب سے افضل عمل کونسا ہے؟ آپ ﷺ نے مختلف جوابات دیئے ہیں۔ اس حدیث میں فرمایا ہے کہ: **"من سلم المسلمون من لسانه ویده"** اور دوسری حدیث میں فرمایا: **"تطعم الطعام وتقرأ السلام"** اور کسی حدیث میں:

---

۹۴ ((وتقرىء السلام)) واستثنى منه فقهاؤنا مواضع عديدة لا يقرأ فيها السلام وليراجع له (الدرالمختار) من ((باب الحظر والإباحة))، فيض الباری، ج: ۱، ص: ۸۱، و مطلب المواضع التی يكره فيها السلام، حاشية ابن عابدين، ج: ۱، ص: ۶۱۶، دارالفکر، بیروت، سنة النشر ۱۳۸۶ھ.

"بر الوالدین" اور کسی حدیث میں: **"الصلوٰۃ لوقتھا"** اور کسی حدیث میں: **"جھاد فی سبیل اللّٰہ"** اور کسی حدیث میں ذکر اللہ کو افضل الاعمال قرار دیا ہے تو اس سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے، کیونکہ افضل الاعمال تو ایک ہی ہوگا اور تقدیم مطلق تو ایک ہی کو حاصل ہوگی، لیکن احادیث میں مختلف اعمال کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب

جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے مختلف مواقع پر مختلف باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے مختلف افعال کو افضل الاعمال قرار دیا ہے۔ یعنی بعض مرتبہ اس میں سائل کی کیفیت کو ملحوظ رکھا یعنی سائل کے نقطہ نظر سے اور سائل کے حالات کے پیش نظر اس وقت جو افضل الاعمال تھا وہ بیان فرما دیا۔ مثلاً ایک شخص نماز میں کوتاہی کرتا ہے تو آپ ﷺ نے محسوس کیا کہ اس کے سامنے نماز کی تاکید کرنی چاہئے، لہٰذا فرمایا: **"الصلوٰۃ لوقتھا"**.

افضل الاعمال میں حیثیات کا فرق

کسی شخص کے بارے میں دیکھا کہ والدین کے ساتھ اس کا سلوک اچھا نہیں ہے تو اس کے حق میں فرمایا کہ: **"بر الوالدین"** اسی طرح کوئی آدمی جو جہاد سے کتراتا ہے تو اس کے لئے فرمایا کہ: **"جھاد فی سبیل اللّٰہ"** گویا سائل کی کیفیات کو مدنظر رکھتے ہوئے جوابات دیئے گئے اور اس وجہ سے بھی فرق واقع ہوا کہ وقت کی خصوصیت کے لحاظ سے جوابات دیئے گئے۔ یعنی کسی خاص عبادت کے لئے ایک وقت مخصوص ہے تو اس وقت میں وہی کام افضل ہوگا۔ اگرچہ افضلیت فی نفسہ کسی اور عمل کی زیادہ ہو۔ مثلاً حدیث میں ہے کہ: **"تدارس العلم ساعۃ من اللیل خیر من احیائھا"** یعنی اگر کوئی شخص رات کے وقت علم کی بات کرے تو یہ ساری رات جاگنے سے افضل ہے۔ یہ مطلق افضلیت ہے۔ جو تدارس علم کو احیاء اللیل کے اوپر حاصل ہے۔ لیکن شب قدر آئے گی تو شب قدر کے اندر عبادت کرنا بہت ثواب ہے۔ لہٰذا اب اس رات میں آدمی کو احیاء اللیل کرنا چاہئے۔ اگرچہ تدارس العلم کو افضل قرار دیدیا گیا ہے، لیکن یہ ایسی رات ہے جو ہر وقت نہیں آتی اور تدارس العلم ہر رات میں کرسکتا ہے۔

دعوت و تبلیغ میں ایک غلط فہمی

دعوت و تبلیغ کے موقعہ پر ہمارے بعض بھائی افراط و تفریط سے کام لیتے ہیں وہ اس طرح کہ حرم میں آدمی حج کرنے گیا تو وہاں بعض اوقات اس کو ترغیب دی جاتی ہے کہ یہاں نماز پڑھو گے یا طواف کرو گے تو ایک لاکھ کے برابر ثواب ملے گا اور اگر ہمارے تبلیغی مرکز میں پڑھو گے یا جماعت میں نکل کر پڑھو گے تو انچاس کروڑ کے

برابر ثواب ملے گا۔اس لئے تمہارے لئے بہتر یہ ہے کہ یہاں پڑھنے کے بجائے سہ روزے میں نکلو۔

یہ بات صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اولاً کروڑ والی روایت ایک روایت نہیں ہے بلکہ کئی روایتوں کو ملا کر بنائی گئی ہے اور وہ بھی محل نظر ہے۔

اگر بالفرض ہو تو ہر وقت کا ایک تقاضا ہوتا ہے، اس وقت کے تقاضے کے مطابق کام کرنا چاہئے۔ اب سالوں میں محنت مزدوری کر کے کسی طرح حج کے لئے یہ بیچارا پہنچا، اب اسے حرمین شریفین کی فضیلت ہر وقت حاصل نہیں ہوسکتی، اور تبلیغ کا کام ہر جگہ کرسکتا ہے کہ سہ روزہ لگائے، چلّہ لگائے اور پوری عمر بھی لگا سکتا ہے، لیکن اس وقت وہ اس کام کے لئے آیا ہے کہ حرمین شریفین کی فضیلت حاصل کرے۔ لہٰذا اس کو اس وقت حرمین شریفین چھوڑ کر کہیں جانے کی ترغیب دینا مناسب نہیں۔ البتہ جو لوگ وہاں رہتے ہیں اور ہر وقت حرمین شریفین کی فضیلت حاصل کر سکتے ہیں ان کو تبلیغ کے لئے نکلنے کی ترغیب دینا درست ہے۔

اسی طرح رمضان المبارک کا اعتکاف جو کہ اس ماہ کے ساتھ ہی مخصوص ہے اور دنوں میں نہیں ہوسکتا، اس سے یہ کہنا کہ تم اعتکاف کرنے کے بجائے تبلیغ میں وقت لگاؤ۔ یہ بات صحیح نہیں، اس لئے کہ اس کا تقاضا اعتکاف کرنا ہے بعض اوقات اعمال کی فضیلت اوقات کے فرق سے بدل جاتی ہے یعنی کسی وقت میں آپ نے ایک عمل کو افضل قرار دیا اور دوسرے وقت میں دوسرے عمل کو افضل قرار دیا۔ بعض اوقات اس میں حیثیت کا فرق ہوتا ہے کہ ایک حیثیت سے ایک عمل افضل ہے۔ لہٰذا جہاں اطعام الطعام فرمایا وہ حقوق العباد اور انفاق کی حیثیت سے افضل عمل ہوا اور جہاں **"الصلوٰة لوقتها"** فرمایا تو وہ حقوق اللہ کے لحاظ سے افضل عمل ہوا۔ تو یہ تین بنیادی فرق ہیں یعنی سائل، اوقات اور حیثیات کا فرق۔ اس وجہ سے مختلف جوابات ہوتے ہیں اور اس میں تعارض نہیں ہے۔

(۷) بابٌ :من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه

۱۳ ـ حدثنا مسدد قال: حدثنا يحيى، عن شعبة، عن قتادة، عن أنس رضی اللہ عنه عن النبی ﷺ. وعن حسين المعلم قال: حدثنا قتادة، عن أنس عن النبی ﷺ قال: ((لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)). [۹۵]

[۹۵]: و في صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه، رقم: ۶۴، ۶۵، و سنن الترمذی، كتاب صفة القيامة والرقائق و الورع عن رسول الله، باب منه، رقم: ۲۴۳۹، وسنن النسائی، كتاب الإيمان و شرائعه، باب علامة الإيمان، رقم: ۴۹۳۰، ۴۹۳۱، وسنن ابن ماجه، كتاب المقدمة، باب في الإيمان، رقم: ۶۵، و مسند أحمد، مسند المكثرين، باب مسند أنس بن مالك، رقم: ۱۱۵۶۴، ۱۲۳۰۴، ۱۲۳۲۱، ۱۲۳۳۸، ۱۲۹۲۷، ۱۳۱۰۲، ۱۳۱۳۸، ۱۳۳۷۱، ۱۳۴۴۹، ۳۵۵۶، و سنن الدارمی، كتاب الرقاق، باب لايؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، رقم: ۲۶۲۳.

یہ حدیث امام بخاری رحمہ اللہ نے دوسندوں کے ساتھ روایت کی ہے:

ایک یحیٰ بن سعید قطان سے جو کہ جرح وتعدیل کے امام اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں۔ وہ شعبہ سے روایت کررہے ہیں اور وہ قتادہ سے اور وہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے۔

اور دوسری روایت حسین المعلم سے جو یحیٰ کے استاذ ہیں وہ اس کو قتادہ سے روایت کررہے ہیں۔

دونوں میں فرق یہ ہے کہ شعبہ نے عن قتادۃ عن انس سے روایت کیا ہے اور حسین المعلم کے طریق میں **"حدثنا"** کی صراحت موجود ہے۔ اس سے یہ فائدہ حاصل ہوا کہ حسین معلم نے یہ حدیث براہ راست قتادہ سے سنی تھی اسی طرح اس کی وضاحت ہوگئی۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم میں سے کوئی شخص مؤمن نہیں ہوسکتا جب تک وہ اپنے بھائی کے لئے وہ بات پسند نہ کرے جو وہ خود اپنے لئے پسند کرتا ہے۔"

لڑائی اور فساد ختم کرنے کا بہترین اصول

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بڑا ہی اہم اصول بیان فرمادیا کہ اگر مسلمان اس اصول پر عمل پیرا ہوجائیں تو ان کے آپس کے جھگڑے اور تنازعات ہمیشہ کے لئے ختم ہوجائیں، کیونکہ عام طور پر جھگڑے اور تنازعات اس بنا پر پیدا ہوتے ہیں کہ آدمی نے دو پیمانے بنائے ہوتے ہیں اپنے لئے کچھ اور دوسروں کے لئے کچھ۔ یعنی اپنے لئے جو بات پسند کرتا ہے وہ دوسرے کے لئے پسند نہیں کرتا اور اپنے لئے جو بات ناپسند کرتا ہے وہ دوسرے کے لئے ناپسند نہیں کرتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ لوگوں کے ساتھ معاملہ کرنے میں زیادتی کرلیتا ہے۔

اگر آدمی اس اُصول کو پیش نظر رکھے کہ جو بات مجھے ناگوار ہے وہ دوسرے کو بھی ناگوار ہوگی، لہٰذا جس طرح میں اس کو ناپسند کرتا ہوں کہ میرے ساتھ کوئی اس طرح معاملہ کرے اسی طرح وہ بھی ناپسند کرتا ہوگا، لہٰذا میں اس سے بچوں۔ اس لئے اس حدیث کا مقتضیٰ یہ ہے کہ جب بھی کسی کے ساتھ کوئی معاملہ کرنا ہو تو اپنے آپ کو اس کی جگہ پر کھڑا کرو کہ اگر اس کی جگہ میں ہوتا اور میری جگہ وہ ہوتا تو میں اس سے کیا توقع کرتا، جو توقع اس سے میں کرتا ہوں مجھے اس کے ساتھ وہی کام کرنا چاہئے، یہ نہیں کہ ہر حال میں اپنا ہی مفاد پیش نظر رہے کہ جب تم ہمارے ہاں آؤ گے تو کیا لے کر آؤ گے؟ اور جب ہم تمہارے گھر جائیں گے تو کیا کھلاؤ گے؟ یہ مومن کی ذہنیت نہیں۔ بلکہ مؤمن کی ذہنیت یہ ہے کہ جو اپنے لئے پسند کرے وہ اپنے بھائی کے لئے بھی پسند کرے، اور وہی معاملہ روا رکھے جو اپنے لئے دوسرے سے توقع رکھتا ہے۔ کہنے کو یہ چھوٹی سی بات ہے لیکن یہ ساری تعلیمات معاشرت کی روح ہے کہ اگر میرے ساتھ ایسا معاملہ ہوتا تو مجھ پر کیا گزرتی، اگر آدمی یہ سوچتا رہے تو کبھی کسی کی حق تلفی نہیں کرسکتا۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اس پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائیں۔

یہاں اس روایت کو لانے کا منشاء یہ ہے کہ **"لایؤمن أحدکم"** یعنی گویا ایمان اس پر موقوف ہے، اور موقوف ہمیشہ کسی رکن پر یا کسی جزو پر ہوتا ہے، تو گویا یہ بھی ایمان کا ایک جزو ہے۔ اگرچہ جزوِ تزئینی ہے، اور **"لایؤمن"** کا یہ معنی نہیں کہ جو یہ نہ کریں وہ بالکل مؤمن ہی نہیں، بلکہ بتلانا یہ مقصود ہے کہ یہ مؤمن کی شان نہیں ہے۔

بعض مرتبہ حنفی حضرات یا دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ یہ **"لا"** نفی کمال کے لئے ہے، جو منطقی اعتبار سے تو ٹھیک ہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کا جو زور اور تاثیر ہے اس میں یہ بات ڈھیلی پڑ جاتی ہے کہ **"لا"** نفی کمال کے لئے ہے۔

کہنے کا مقصود مختصراً یہ ہے کہ مؤمن سے یہ بات سرزد ہونی ہی نہیں چاہئے، مؤمن کی شان سے یہ بات بعید ہے کہ وہ ایسا کرے، اس واسطے نبی کریم ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ مؤمن کامل وہ نہیں ہوتا بلکہ صاف کہہ دیا کہ مؤمن نہیں ہوتا۔ چاہے اس کا نام مسلمانوں کی مردم شماری میں داخل ہے اور چاہے کوئی مفتی اس کے اوپر کفر کا فتویٰ نہ لگائے، لیکن حقیقت ایمان جو اللہ تعالیٰ کو مطلوب ہے وہ نہیں ہے۔[۹۶]

(۸) باب: حب الرسول ﷺ من الإیمان

۱۴۔ حدثنا أبو الیمان قال: أخبرنا شعیب قال: حدثنا أبو الزناد، عن الأعرج، عن أبی ھریرة رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ قال: ((والذی نفسی بیدہ لا یؤمن أحدکم حتی أکون أحب إلیہ من والدہ وولدہ))[۹۷]

حدیث کی تشریح

رسول اللہ ﷺ کی محبت بھی جزوِ ایمان ہے۔ اس میں یہ حدیث نقل کی کہ **حدثنا ابو الیمان الخ** یہ بڑی مضبوط سند کی حدیث لے کر آئے ہیں، اس میں سارے اونچے درجے کے محدثین ہیں۔ ابوالیمان، حکم بن نافع اور شعیب بن ابی حمزہ جو زہری کے مشہور شاگرد ہیں اور ان کے اوپر **ابو الزناد عن الأعرج عن أبی ھریرة** یہ وہ طریق ہے جس کے بارے میں امام بخاریؒ کا مقولہ مشہور ہے کہ: ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اسانید میں یہ اصح الاسانید ہے، بلکہ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے تہذیب التہذیب میں امام بخاریؒ کی طرف یہ مقولہ منسوب کیا ہے کہ امام بخاریؒ نے مطلقاً اس حدیث کو اصح اسانید قرار دیا ہے۔[۹۸]

---

۹۶ فیض الباری، ج: ۱، ص: ۷۹.

۹۷ وفی سنن النسائی، کتاب الإیمان و شرائعہ، باب علامة الإیمان، رقم: ۴۹۲۹.

۹۸ وقال البخاری: أصح اسانید أبی ھریرة: أبو الزناد عن الأعرج عن أبی ھریرة روی لہ الجماعة، تھذیب التھذیب، ج:۵، ص: ۱۷۹، وعمدة القاری، ج: ۱، ص: ۲۲۰، وإسعاف المبطأ للسیوطی، ج: ۱، ص: ۱۵، ومیزان الإعتدال فی نقد الرجال، ج: ۲، ص: ۹۵.

ابو الزناد ان کی کنیت ہے اور ان کا نام عبداللہ بن ذکوان ہے۔ یہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی اہلیہ حضرت رملہ رضی اللہ عنہا کے مولی (آزاد کردہ غلام) تھے۔ ان کی اصل کنیت ابو عبدالرحمٰن تھی، لیکن لوگوں نے ان کو ابو الزناد کہنا شروع کر دیا۔[۹۹]

یہ کہنا کیوں شروع کیا؟ واللہ اعلم، لیکن روایت میں یہ بات آتی ہے کہ وہ اس کنیت سے خوش نہیں تھے۔ اگر ان کو کوئی ابو الزناد کہہ کر پکارتا تو اس سے ناراض ہوتے تھے کہ مجھے ابو الزناد کیوں کہتے ہو۔ لیکن رفتہ رفتہ ان کی یہ کنیت اتنی مشہور ہوگئی کہ لوگ ان کو اسی کنیت سے جاننے لگے اور پھر کتابوں میں بھی یہی کنیت چلی۔

لیکن اتنی بات پر سب کا اتفاق ہے کہ حدیث میں ان کا پایہ بہت بلند ہے۔ سینکڑوں طلبہ ان سے حدیث حاصل کیا کرتے تھے۔[۱۰۰]

بعض حضرات نے اس وجہ سے کلام ضرور کیا ہے کہ یہ بنوامیہ کے مولیٰ غلام تھے اور بنوامیہ کی حکومتوں میں منشی کا کام کرتے تھے۔ اس لئے جو لوگ بنوامیہ کے مخالف تھے وہ اس وجہ سے ان پر عیب لگاتے تھے۔ لیکن یہ عیب کوئی قابل جرح چیز نہیں ہے۔ اس واسطے ان کو تمام محقق محدثین نے ثقہ قرار دیا ہے، ان کے بیٹے عبدالرحمٰن بن ابی الزناد بھی محدث ہیں، آپ ان کی روایتیں جگہ جگہ دیکھیں گے۔

یہ روایت کر رہے ہیں اعرج سے، اعرج لقب ہے، ان کا نام عبدالرحمٰن بن ھرمز الاعرج ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے راویوں میں سب سے اوثق اور اعلیٰ درجہ کا راوی ان کو قرار دیا گیا ہے، لیکن سعید بن المسیب کے بعد، سعید بن المسیب پہلے پر ہیں اور یہ دوسرے نمبر پر ہیں۔ اس واسطے امام بخاریؒ نے ابو الزناد عن الاعرج کی اسانید کو **"أصح الأسانید"** قرار دیا ہے۔

وہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"والذی نفسی بیدہ لایؤمن أحدکم حتی أکون أحب إلیه من والدہ و ولدہ"۔

تم میں سے کوئی شخص مؤمن نہیں ہو سکتا جب تک کہ میں اس کے نزدیک اس کے والد اور اولاد سے بھی زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں۔ اگلی حدیث جو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اس میں اضافہ ہے **"والناس أجمعین"** والد سے، ولد سے اور تمام انسانوں سے جس میں انسان کی اپنی جان بھی شامل ہے، والد اور ولد کا ذکر اس لئے کیا کہ والد اور ولد سے انسان کو محبت اپنی سی ہوتی ہے۔ اس واسطے اس کو مقدم کیا ہے، اور اگلی حدیث میں اس کی وضاحت آگئی کہ **"والناس أجمعین"** تمام انسانوں میں سے نبی کریم ﷺ سے محبت سب سے زیادہ ہو، اس کے بغیر آدمی مؤمن نہیں ہو سکتا۔

---

[۹۹] الطبقات الکبری، ج:۸، ص:۲۳۹.

[۱۰۰] وقال أبو حاتم: هو ثقة صاحب سنة وهو ممن تقوم به الحجة إذ روی عنه الثقات الخ، عمدة القاری، ج:۱، ص:۲۲۰، و الجرح و التعدیل، ج:۵، ص:۴۹.

کون سی محبت مدار ایمان ہے؟

اس میں کلام ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی جس محبت کو مدار ایمان قرار دیا گیا ہے اس محبت سے کون سی محبت مراد ہے؟ آیا محبت طبعی مراد ہے یا محبت عقلی؟

اور اشکال کی وجہ یہ ہے کہ اگر محبت طبعی مراد ہے تو وہ عام طور پر غیر اختیاری ہوتی ہے۔ایک کے ساتھ محبت زیادہ اور دوسرے کے ساتھ کچھ کم ہے تو یہ آدمی کے اختیار میں نہیں ہوتا۔اس واسطے نبی کریم ﷺ نے خود اپنی ازواج مطہرات کے بارے میں فرمایا کہ:"**اللّٰھم ھذا قسمی فیما أملک فلا تلمنی فیما لا أملک**".

اے اللہ! جو کچھ میرے اختیار میں ہے اس کے اعتبار سے تو اپنی ازواج مطہرات کے درمیان عدل و انصاف کرتا ہوں، لیکن جو چیز میرے اختیار سے باہر ہے اس میں آپ مجھے ملامت نہ فرمائیے گا۔

تو اس سے مراد ہے محبت قلب، میلان قلب، جو انسان کے اختیار سے باہر ہے، اگر محبت طبعی مراد لی جائے تو یہ غیر اختیاری چیز ہے اور غیر اختیاری چیز کا انسان مکلف نہیں۔

اور اگر عقلی محبت مراد لی جائے کہ طبعاً تو اس درجہ کی محبت نہ ہو، لیکن عقلی طور پر انسان یہ سمجھتا ہو کہ نبی کریم ﷺ تمام دنیا میں سب سے زیادہ قابل محبت اور قابل تعظیم ہیں۔اس پر یہ اعتراض تو نہیں ہوتا کہ غیر اختیاری چیز ہے کیونکہ یہ اختیاری ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مشہور پر اشکال وجواب

کنا مع النبی ﷺ وھو آخذ بید عمر بن الخطاب فقال له عمر : یا رسول اللہ ، لأنت أحب إلیّ من کل شئی إلا من نفسی ، فقال النبی ﷺ :((لا والذی نفسی بیدہ حتی أکون أحب إلیک من نفسک)) . فقال له عمر : ((فإنه الآن واللہ لأنت أحب إلیّ من نفسی .فقال النبی ﷺ : الآن یا عمر)) .[۱۰۱]

مذکورہ حدیث پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے نبی کریم ﷺ سے ذکر کیا کہ یا رسول اللہ! مجھے آپ کے ساتھ ہر چیز سے زیادہ محبت ہے، لیکن اپنی جان سے زیادہ نہیں، اس پر حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم اس وقت تک مؤمن نہیں ہوگے جب تک مجھ سے اپنی جان سے بھی زیادہ محبت نہ ہو اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ الآن، اب اپنی جان سے بھی زیادہ محبت ہے، تو پھر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ الآن، اب تم نے ایمان کے اس تقاضے کو پورا کیا۔

---

۱۰۱ صحیح البخاری ، کتاب الأیمان والنذور ، باب کیف کانت یمین النبی ﷺ ، رقم : ۶۶۳۲، ص:۱۳۹۵، دار السلام ، الریاض.

اشکال

اشکال یہ ہوتا ہے کہ اگر محبت عقلی مراد ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابتداء میں کیسے نفی کی کہ مجھے اپنی جان سے زیادہ محبت نہیں ہے، کیونکہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کی عقلی محبت تو اپنی جان سے بھی زیادہ تھی اور یہ اعتقاد بدرجۂ اتم موجود تھا کہ آپ ﷺ سب سے زیادہ قابل اطاعت ہیں اور ایسا یقیناً نہیں ہوسکتا کہ انہوں نے محبت عقلی کی نفی کی ہو یقیناً وہ محبت طبعی کی نفی کی تھی۔ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب تک میں محبوب نہ ہو جاؤں اس وقت تک تم مؤمن نہیں ہو سکتے۔

توجیہات

اس اشکال کے جواب میں شراح حیران ہیں اور مختلف توجیہات کی گئی ہیں:

ایک توجیہ یہ ہے جو متعدد شراح نے بھی اختیار کی ہے اور حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے بھی اپنے مواعظ میں تفصیل کے ساتھ ذکر کی ہے، وہ یہ ہے کہ محبت سے محبت عقلی مراد ہے، کیونکہ محبت طبعی انسان کے اختیار میں نہیں ہوتی ہے، اور حضرت فاروق اعظمؓ نے جو نفی کی تھی وہ محبت عقلی کی نہیں تھی بلکہ محبت طبعی کی تھی اور یہ سمجھتے ہوئے کی تھی کہ اس حدیث میں جو محبت مطلوب ہے وہ محبت طبعی مجھے حاصل نہیں ہے اس درجہ کی جو مطلوب ہے، اس واسطے یہ اشکال ہوا کہ میں مؤمن ہوا یا نہیں؟

لیکن جب نبی کریم صلی ﷺ نے دوبارہ دہرایا یعنی جب تک مجھ سے اپنی جان سے بھی زیادہ محبت نہیں ہوگی اس وقت تک مؤمن نہیں ہو سکتے تو اس وقت فاروق اعظمؓ کو تنبہ ہوا کہ یہاں اس حدیث میں محبت طبعی مراد نہیں، بلکہ محبت عقلی مراد ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ "الآن" اب بات سمجھ آ گئی، کیونکہ محبت عقلی کا حصول مطلوب ہے اور الحمد للہ وہ مجھے حاصل ہے۔ اس واسطے میرا اشکال حل ہو گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ "الآن" اب ٹھیک ہو گیا، یہ وہ توجیہ ہے جو حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے بیان فرمائی اور متعدد شراح حدیث کے کلام سے بھی مؤید ہے۔ علامہ خطابیؒ، قاضی عیاضؒ یہ سب حضرات یہی فرماتے ہیں۔[۱۰۲]

دوسری توجیہ جو بعض حضرات نے بیان فرمائی وہ یہ ہے کہ محبت طبعی ہی مراد ہے، اور اس پر یہ اشکال کہ یہ غیر اختیاری ہے تو یہ درست نہیں۔ اس واسطے کہ محبت طبعی کا وہ درجہ مراد ہے جو اپنے اختیار سے حاصل ہوتا ہے یعنی اس محبت کے اسباب پر غور کریں، تو اسباب پر غور کرنے سے جو محبت پیدا ہوگی وہ محبت طبعی ہی ہوگی۔ اور اس درجہ میں محبت طبعی کا حصول ہو جائے گا۔

---

۱۰۲ عمدة القاری، ج: ۱، ص: ۲۲۲.

اسباب محبت

کوئی انسان یہ سوچے کہ جب کسی سے محبت ہوتی ہے تو وہ کس بنا پر ہوتی ہے؟

اس کے اسباب متعدد ہوتے ہیں، کبھی کسی کے جمال سے محبت ہوتی ہے، کبھی کسی کے کمال سے محبت ہوتی ہے کبھی کسی کے نوال (عطاء) سے ہوتی ہے۔ یعنی تین اسباب جمال، کمال اور نوال۔ نوال جس کے معنی ہیں احسان وعطا۔ یہ تینوں اسباب نبی کریم ﷺ کی ذات مبارک میں بدرجۂ اتم موجود ہیں۔ جمال بھی اعلیٰ درجہ کا، کمال بھی اعلیٰ درجہ کا اور نوال بھی اعلیٰ درجہ کا۔

جب آدمی یہ سوچے گا تو اس سوچنے کے نتیجے میں محبت پیدا ہوگی اور وہ محبت طبعی ہوگی اور جب آدمی ان اسباب کا دوسروں سے موازنہ کرے گا کہ کیا آپ ﷺ کے علاوہ کسی اور میں اتنا کمال ہے؟ کیا آپ ﷺ کے علاوہ کسی اور میں اتنا جمال ہے؟ کیا آپ ﷺ کے علاوہ کسی اور میں اتنا نوال ہے؟ جب جواب نفی میں آئے گا تو پھر وہ محبت طبعی بھی جو اسباب سے پیدا ہوتی ہے سارے انسانوں کے مقابلے میں زیادہ ہوگی۔

جوش وخروش حقیقی محبت کی دلیل نہیں

یہ سمجھ لینا چاہئے کہ محبت طبعی کا زیادہ ہونا اور چیز ہے اور جوش وخروش ہونا دوسری چیز ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ایک شخص کے ساتھ محبت طبعی زیادہ ہو، لیکن جوش وخروش اتنا نہ ہو، اکثر وبیشتر ایسا ہوتا ہے کہ انسان کو اپنے باپ سے محبت زیادہ ہوتی ہے بہ نسبت بیوی کے، لیکن بیوی میں اس کا جوش وخروش زیادہ نظر آتا ہے، باپ میں نظر نہیں آتا۔

بعض اوقات ماں باپ سے محبت زیادہ ہوتی ہے اور اولاد سے بھی اتنی ہی ہوتی ہے، لیکن اولاد میں جوش وخروش زیادہ نظر آتا ہے، اس کو چمٹا رہا ہے، پیار کر رہا ہے، گود میں لئے پھر رہا ہے، لیکن باپ کو تو گود میں نہیں لے سکتا اس کو اس طرح چمٹا کر پیار نہیں کرسکتا۔ اگرچہ فی نفسہٖ والدین سے محبت زیادہ ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ اختیار مل جائے کہ یہ لو، یا وہ لو دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا ہوگا تو بعض اوقات انسان اپنے والد کو اولاد پر بھی ترجیح دے دیتا ہے، لیکن والد کے ساتھ جوش وخروش کا اتنا اظہار نہیں ہوتا جتنا اولاد کے ساتھ ہوتا ہے، تو یہ جوش وخروش غیر اختیاری ہوتا ہے اور یہ مطلوب نہیں۔

اور اس کا مامور بہ اس درجہ میں نہیں ہے کہ آدمی مؤمن نہ ہو، لیکن وہ حب طبعی جو ناشی ہوتی ہے استحضار اسبابِ محبت سے، اس حب طبعی کے اندر زیادتی وافضلیت مقصود ہے۔ وہ محبت طبعی نبی کریم ﷺ سے زیادہ ہونی چاہئے۔

اگر اس پہلو سے دیکھا جائے تو آدمی کتنا ہی گیا گزرا ہو، فاسق ہو، فاجر ہو اور گناہوں میں مبتلا ہو، شرابی کبابی ہو، لیکن جب سرورِ دو عالم ﷺ کے ناموس کا مسئلہ آ جائے گا تو وہ اپنی جان دیدے گا۔

ایک شاعر کی محبت طبعی اور ایمان کی چنگاری

ماضی قریب کا ایک مشہور اردو کا شاعر تھا عشقیہ نظمیں کہا کرتا تھا، اللہ بچائے پینے پلانے کا بھی عادی تھا۔ دین سے کوئی خاص تعلق نہیں تھا، شاعری بھی فاسقانہ تھی اور چونکہ مشہور ہو گیا تھا اس واسطے اس کو غرور بھی بہت تھا۔ کسی کو اپنے آگے نہیں مانتا تھا تو کسی بڑے شاعر، بڑے ادیب اور صحافی کا نام لیا جاتا تو اس کے اوپر دو چار فقرے کس دیتا تھا۔

ایک جگہ یہ بیٹھا ہوا، پینے پلانے کا دور ہو رہا تھا، اور ایک کمبخت دہریہ آیا اور اس نے سوچا کہ یہ بہت اچھا موقع ہے کہ یہ شخص شراب پی رہا ہے نشہ میں ہے تو اس سے کچھ کلمات کہلوائے جائیں، جو اپنے مطلب دہریت، الحاد اور بے دینی کے موافق ہوں، اس سے پوچھا کہ فلاں شاعر کے بارے میں تمہاری کیا رائے ہے۔ اس نے ایک فقرہ کہا کہ وہ تو بڑا بیوقوف ہے۔ پھر پوچھا کہ فلاں فلسفی کے بارے میں کیا خیال ہے؟ اس کے اوپر بھی ایک فقرہ کس دیا۔ پھر پوچھا کہ فلاں لیڈر کے بارے میں کیا خیال ہے؟ اس پر بھی دو چار جملے کس دیئے۔ اسی سیاق میں اس کمبخت، بدبخت نے یہ پوچھا کہ محمد ﷺ کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟ تو جب اس نے یہ پوچھا تو وہ شراب پی رہا تھا، اور ہاتھ میں پیالہ تھا، نشے میں تھا، وہ اٹھا کر اس نے ایک طرف رکھا اور دوسرا گلاس اٹھا کر اس کے منہ پر مارا، اور کہا کہ کمبخت تو مجھ سے میری زندگی کا آخری سہارا بھی چھیننا چاہتا ہے۔ یاد رکھ میں کتنا ہی گناہ گار سہی لیکن اس ذات گرامی کا غلام ہوں اور آپ ﷺ کے بارے میں زبان سے کوئی کلمہ نکالنا تو کجا کوئی کلمہ آپ ﷺ کے بارے میں سن بھی نہیں سکتا، تو لڑنے، مرنے اور اس کی جان لینے کو تیار ہو گیا۔

دیکھنے میں بظاہر ایسا نہیں لگتا کہ دین اور مذہب سے کوئی ادنیٰ تعلق ہو گا، لیکن سرورِ دو عالم ﷺ کے اسم گرامی آنے کے بعد ایک مسلمان جس کے اندر ایمان کی چنگاری ہے وہ کبھی بھی سرکارِ دو عالم ﷺ کی محبت میں پیچھے نہیں رہتا۔

یہ حب طبعی بعض اوقات ظاہر نہیں ہوتی، لیکن وہ محبت طبعی جو اسباب محبت کے استحضار سے ناشی ہوتی ہے، وہ ہر مسلمان کے اندر موجود ہے۔ اس لئے یہ فرمایا جا رہا ہے کہ تم میں سے کوئی شخص مؤمن نہیں ہو گا جب تک کہ اس حب طبعی کو اختیار نہ کرے، جو اسباب محبت میں غور کرنے سے اور اس کے استحضار سے پیدا ہوتی ہے اور وہ حب طبعی ہی ہے، لیکن اس کا راستہ استدلال اور اختیار میں ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے ''فیض الباری'' میں اس کے قریب قریب تعبیر اختیار فرمائی (بعینہ یہی تعبیر تو

نہیں بلکہ قریب قریب ہے۔ میں نے اس کی تشریح کر دی)، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حب عقلی قرار دینا ہے اس حدیث کی اہمیت کو کم کر دیتا ہے۔[۱۰۳]

خاص طور پر اس وقت جب لوگوں نے حب عقلی کی مثال یوں دی کہ جیسے ایک آدمی دوا پیتا ہے، تو دوا بظاہر کڑوی لگ رہی ہے، لیکن عقلاً سمجھتا ہے کہ میرے لئے یہ نافع ہے اس لئے وہ پیتا ہے۔ سرکارِ دو عالم ﷺ کی محبت کو اس دوا سے تشبیہ دینا یہ بات مناسب نہیں، غلط ہے، گویا اصلاً تو پسند نہیں آ رہی ہے، لیکن عقل سے سوچ کر اچھی لگ رہی ہے، اس لئے اس کو اختیار کیا۔ یہ عنوان اچھا نہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حب طبعی ہی مراد ہے، (لیکن حب طبعی اس طرح ہے جس طرح میں نے عرض کیا) اور جب حب طبعی کی اسی طرح تشریح کی جائے جس کو حضرت حکیم الامتؒ نے حب عقلی قرار دیا اس میں اور اس میں کچھ زیادہ فرق نہیں۔ اس لئے کہ یہ حب طبعی بھی استحضار اسباب محبت سے پیدا ہو رہی ہے، اور یہ طریقہ استدلالی ہوا۔

اور جو طریقہ استدلالی ہو اس کو آپ عقلی بھی کہہ سکتے ہیں۔ وہ عقلی ہے سبب کے درجے میں اور اسباب پر غور کرنے کے درجے میں، اور طبعی ہے نتیجے کے درجے میں کہ عقلی استدلال کے ذریعہ اس تک پہنچ رہے ہیں اس واسطے عقلی ہے، اور نتیجہ حب طبعی ہے۔ یہ چیز جب حاصل ہو جائے تو ایمان کامل ہو گیا۔

۱۵ ۔ حدثنا یعقوب بن إبراھیم قال : حدثنا ابن علیة ، عن عبدالعزیز بن صھیب، عن أنس عن النبی ﷺ ح وحدثنا آدم قال: حدثنا شعبة ، عن قتادة ، عن أنس قال: قال رسول اللہ ﷺ : ((لایؤمن أحدکم حتی أکون أحب إلیہ من والدہ وولدہ والناس أجمعین)).[۱۰۴]

یہ حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی روایت ہے جو پہلے گزری ہے اور یہاں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ہے اور اس کو دو طریق سے روایت کیا ہے ایک یعقوب بن ابراہیم کی روایت سے اور دونوں کا منتہا انس رضی اللہ عنہ پر ہے کہ اس میں الناس اجمعین کا اضافہ ہے۔

---

۱۰۳ فیختار ماھو أدخل فی العمل ، فلو قدر الکمال في مثل ھذہ المواضع یفوت غرضہ ، ...... یخف الأمر فیفقد العمل ، فیض الباری ، ج : ۱ ، ص : ۸۲.

۱۰۴ و فی صحیح مسلم ، کتاب الإیمان ، باب وجوب محبة رسول اللہ أکثر من الأھل والولد والوالد الخ ، رقم : ۶۲، ۶۳، وسنن النسائی ، کتاب الإیمان و شرائعہ ، باب علامة الإیمان ، رقم : ۴۹۲۷ ، ۴۹۲۸ ، وسنن ابن ماجہ ، کتاب المقدمة باب فی الإیمان ، رقم : ۶۶، و مسند احمد ، باقی مسند المکثرین ، باب باقی المسند السابق ، رقم : ۱۳۴۰۲، ۱۳۴۴۹، و سنن الدارمی ، کتاب الرقاق ، باب لایؤمن أحدکم حتی یحب لأخیہ مایحب لنفسہ ، رقم : ۲۶۲۴.

(۹) باب: حلاوة الإيمان

ایمان کا مزہ

۱۶۔ حدثنا محمدبن المثنی قال: حدثنا عبد الوهاب الثقفی قال: حدثنا أیوب، عن أبی قلابة، عن أنس ﷺ عن النبی ﷺ قال: ((ثلاث من کن فیه وجد حلاوة الإیمان: أن یکون الله ورسوله أحب إلیه مما سواهما، وأن یحب المرء لا یحبه إلا لله، وأن یکره أن یعود فی الکفر کما یکره أن یقذف فی النار)). [أنظر: ۲۱، ۶۰۴۱، ۶۹۴۱][۱۰۵]

حدیث کی تشریح

حضرت انس ﷺ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ وہ کسی انسان کے اندر ہوں تو ایمان کی حلاوت محسوس کرے گا۔

ایمان کی حلاوت کے کیا معنی؟ حلاوت کے لفظی معنی، مٹھاس کے ہوتے ہیں۔اور مٹھاس سے مراد چینی اور گڑ والی مٹھاس نہیں ہوتی۔مراد یہ ہے کہ ایمان کے تقاضے پر عمل کرنے سے عام طور پر جو مشقتیں ہوتی ہیں وہ مشقتیں اس کے حق میں لذیذ بن جاتی ہیں۔مشقتوں کو برداشت کرنے میں لطف آئے گا، لذت آئے گی، اور وہ لذت ایمان اللہ ﷻ کی طاعت میں وہ کیف وسرور اور مسرت حاصل ہونے لگے جو دنیا کی کسی چیز میں نہیں اور یہ مرتبہ اللہ ﷻ اپنے خاص بندوں کو عطا فرما دیتے ہیں۔اسی کو حلاوت ایمان اور لذت ایمان کہتے ہیں۔

اپنی مشیت کو فنا کرنا قربِ حق کا ذریعہ ہے

حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ان بادشاہوں کو اس لذت کا پتہ چل جائے جو اللہ تعالیٰ نے ہمیں عطا فرمائی تو یہ ہم سے مقابلے کرنے کے لئے تلواریں نکال نکال کر آجائیں کہ ہمیں یہ لذت دے دو۔

[۱۰۵] و فی صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإیمان، رقم: ۶۰، ۶۱، و سنن الترمذی، کتاب الإیمان عن رسول الله، باب ماجاء فی ترک الصلاة، رقم: ۲۵۴۸، وسنن النسائی، کتاب الإیمان و شرائعه، باب طعم الإیمان، رقم: ۴۹۰۱، ۴۹۰۲، ۴۹۰۳، وسنن ابن ماجة، کتاب الفتن، باب الصبر علی البلاء، رقم: ۴۰۲۳، و مسند احمد، باقی مسند المکثرین، باب مسند أنس بن مالک، رقم: ۱۱۵۶۴، ۱۱۶۷۹، ۱۲۳۰۴، ۱۲۳۲۱، ۱۳۱۰۲، ۱۳۴۴۹، ۱۳۵۵۶.

ایمان کے تقاضوں پر عمل کرنے میں اتنی لذت عطا فرمائی ہے۔

فرمایا تین باتیں پیدا ہو جائیں تو یہ حلاوت انسان کو حاصل ہونے لگتی ہے۔ وہ کیا ہیں؟

پہلی بات یہ کہ اللہ اور اس کے رسول اس کو ہر ماسوا سے زیادہ محبوب ہو جائیں۔ اور یہاں مراد ہے محبت طبعی، کہ جب یہ پائی جائے گی تو انسان کو حلاوت ایمانی نصیب ہو جائے گی، کیونکہ پھر کوئی مشقت، مشقت نہیں رہتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آدمی اللہ اور اس کے رسول کی محبت میں اپنی خواہشات کو فنا کر دیتا ہے، نہ صرف یہ کہ اطاعت بلکہ اللہ کے تکوینی امور میں بھی اپنی تجویز کو فنا کر دیتا ہے۔ حالانکہ بعض تکوینی فیصلے تو بہت ہی عجیب اور تکلیف دہ ہوتے ہیں۔

مسلمانوں کو شکست ہوگئی اور کفار کو فتح ملی، مسلمان کو اس سے غم وصدمہ ہوتا ہے، مگر چونکہ سب خواہشات وتجاویز کو اللہ کی مشیت میں فنا کر دیا ہے، للہذا اس سے پریشانی کی حد تک بھی صدمہ نہیں ہوتا۔

حضرت ذوالنون مصریؒ سے کسی نے پوچھا کہ کیا حال ہے؟ فرمانے لگے اس بندہ کا حال کیا پوچھتے ہو کہ کائنات کا کوئی بھی کام جس کی مرضی کے خلاف نہ ہوتا ہو، ہر کام اس کی مرضی کے مطابق ہوتا ہو وہ کتنے عیش وعشرت میں ہوگا۔

ان سے پوچھا گیا یہ بات تو انبیاء کرام کو بھی نصیب نہیں ہوتی، یہ تو محض اللہ تعالیٰ کی خصوصیت ہے۔ فرمایا کہ میں نے اپنی مرضی کو اللہ کی مشیت میں فنا کر دیا ہے۔ جو میرا اللہ چاہتا ہے وہی میں بھی چاہتا ہوں، اس لئے مجھے اس کے کسی فیصلے پر کوئی تشویش وغم نہیں، بلکہ خوشی ہوتی ہے کہ میری مرضی سے ہو رہا ہے۔

جس شخص کے دل میں اللہ اور اس کے رسول کی محبت اس قدر راسخ ہو جائے کہ وہ ان کے فیصلوں میں اپنی آرزوؤں اور تمناؤں کو فنا کر دے، اس کو حلاوت نصیب نہیں ہوگی تو کیا ہوگا۔

میرے بڑے بھائی جناب زکی کیفی صاحبؒ شعر بہت اچھا کہا کرتے تھے، اور ان کے شعر اکثر تصوف کے مضامین پر مشتمل ہوا کرتے تھے، انہوں نے اسی بات کو شعر میں یوں بیان کیا ہے۔

سکون ترکِ تمنا میں پالیا میں نے
قدم اُٹھے تھے کہ منزل کو جالیا میں نے

ترک تمنا میں سکون حاصل ہوا، اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ نے جو فیصلہ کیا اس پر راضی ہو گئے اور اس کو میں نے بھی ایک شعر میں کہا تھا۔

دو گام چلے تھے کہ نظر آ گئی منزل
مرکب کوئی بہتر نہ ملا ترکِ طلب سے

یعنی آدمی اپنی تمناؤں کو چھوڑے اس سے بہتر کوئی سواری نہیں۔ تو منزل کو پہنچ جاتا ہے۔ اپنی خواہشات

وآرزوؤں کو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تابع بنا دیجئے، پھر دیکھیں کیا لطف آتا ہے۔ اس لئے فرمایا کہ ایمان کی حلاوت اس وقت نصیب ہوتی ہے جبکہ دل میں محبت طبعی ہر چیز سے زیادہ ہو جائے۔

دوسری بات یہ ہے کہ انسان اللہ کے سوا کسی سے محبت نہ کرتا ہو، اور اگر کسی دوسرے انسان سے محبت کرتا ہے تو اللہ کی رضا کے لئے، یہ بھی درحقیقت فرع ہے پہلی محبت کی، اس طرح دنیا میں جتنی بھی محبتیں ہیں وہ سب اللہ کے لئے ہو جاتی ہیں۔

ماں باپ، میاں بیوی، اولاد، رشتہ داروں، دوست واحباب سب کی محبتیں اللہ ہی کے لئے ہو جاتی ہیں۔ میں جو محبت کر رہا ہوں اس لئے کہ میرے اللہ نے اس کا حکم دیا ہے۔ ان کے حقوق کی ادائیگی کا حکم ہے۔ اور اتباع سنت کی وجہ سے کر رہا ہوں۔

تمام محبتیں فنا ہو کر ایک محبت بن گئی، اس کے سوا کوئی نظر نہیں آتا، محبت ہو رہی ہے تو اللہ ہی کے لئے ہو رہی ہے۔ یہ مقام درحقیقت انبیاء علیہم السلام کا مقام ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ، انبیاء کے وارثوں کو یہ مقام عطا فرمادیتے ہیں۔ یہ غیر اختیاری نہیں بلکہ کسب و مشق سے حاصل ہوتا ہے، کسب و مشق کرنے سے اللہ تبارک وتعالیٰ عطا فرمادیتے ہیں۔

تیسری بات ذکر فرمائی **"وان یکرہ ان یعود فی الکفر کما یکرہ ان یقذف فی النار"**.

کفر کی طرف عود کرنے کو اتنا ہی برا سمجھے جتنا کہ آگ میں ڈالے جانے کو برا سمجھتا ہے۔ پہلی دو باتوں کا ثمرہ ہے کہ پھر اس سے بری کوئی بات نظر نہیں آتی کہ العیاذ باللہ وہ کفر کی طرف لوٹ جائے، کفر کی طرف لوٹنا تو درکنار، کلمہ کفر کا ایسی حالت میں زبان پر جبکہ شریعت نے اجازت دی ہے وہ گوارہ نہیں کرتا۔ اگر ''حالت اضطرار'' یا ''اکراہ ملجی'' پیش آجائے تو قرآن کہتا ہے **"الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان"** لیکن حلاوت ایمان جو دل میں جاگزیں ہوگئی ہے اس کی وجہ سے زبان پر کلمۂ کفر جاری کرنے کو گوارہ نہیں کرتا، چاہے وہ ظاہر ہی پر کیوں نہ ہو۔ جب یہ حالت پیدا ہو جاتی ہے تو پھر حلاوت ایمان حاصل ہو جاتی ہے، جیسے حضرت عبداللہ بن حذافہ ؓ کے ساتھ پیش آیا کہ کلمہ کفر کو ادا کرنا گوارہ نہیں کیا، قتل ہو جانے کو گوارا کرلیا۔ کھولتے ہوئے تیل میں ڈالے جانے کو گوارہ کرلیا، جلائے جانے کو گوارہ کرلیا، لیکن کلمہ کفر جاری کرنے کو گوارہ نہیں کیا۔

(۱۰) باب: علامة الإیمان حب الأنصار

انصار سے محبت رکھنا ایمان کی نشانی ہے

۱۷ ۔ حدثنا أبو الولید قال: حدثنا شعبة قال: أخبرنی عبداللہ بن عبداللہ بن جبر

قال: سمعت أنسا ﷺ عن النبی ﷺ قال: ((آیة الإیمان حب الأنصار، وآیة النفاق بغض الأنصار)). [أنظر: ۳۷۸۴][۶]

ایمان ونفاق کی علامت

امام بخاری رحمہ اللہ نے باب قائم کیا کہ ''انصار کی محبت ایمان کی علامت ہے۔'' اور اس میں روایت نقل کی ہے کہ ''حضرت انس بن مالک ﷺ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ: ''انصار سے محبت کرنا ایمان کی علامت ہے اور انصار سے بغض رکھنا یہ نفاق کی علامت ہے۔''

انصار وہ حضرات ہیں کہ جنہوں نے نبی کریم ﷺ اور تمام مہاجرین کو اپنے شہر میں ٹھہرایا اور ان کے ساتھ بڑی قربانی اور ایثار کا معاملہ فرمایا، لہٰذا اس واسطے نبی کریم ﷺ نے ان کی محبت کو ایمان کی علامت اور ان سے بغض رکھنے کو نفاق کی علامت قرار دیا۔

حب، بغض اور اجتہادی اختلاف میں فرق

یہاں پر یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ حب اور بغض الگ چیز ہوتی ہے اور اجتہادی اختلاف دوسری چیز ہوتی ہے، یعنی کسی سے اجتہادی اختلاف رکھنا اس کی محبت کے منافی نہیں ہے، جیسے ہم امام شافعیؒ سے بہت سے مسائل میں اجتہادی اختلاف رکھتے ہیں، لیکن ان سے محبت میں کچھ کمی نہیں، بالکل اسی طرح اگر کسی انصاری صحابی سے اجتہادی اختلاف ہو جائے تو یہ اس کی محبت کے منافی نہیں ہے۔

یہاں سے اس سوال کا جواب بھی نکل آتا ہے کہ جن صحابہ کرام ﷺ کے درمیان بعض اوقات جنگیں اور مشاجرات ہوئے تو پھر جن حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے کسی دوسرے صحابی کے خلاف جنگ لڑی تو العیاذ باللہ کیا وہ آیت نفاق کے مصداق ہوں گے!۔

اجتہادی اختلاف محبت کے منافی نہیں

مذکورہ سوال کا جواب یہی ہے کہ صحابہ کرام ﷺ کے درمیان جتنی بھی جنگیں ہوئیں وہ سب اجتہادی اختلاف کی وجہ سے ہوئیں ہیں اور اجتہادی اختلاف محبت کے منافی نہیں ہے۔ اسی لئے تمام تر جنگوں کے باوجود

---

[۶] وفی صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب الدلیل علی أن حب الأنصار وعلی من من الإیمان، رقم: ۱۰۸، ۱۰۹، وسنن النسائی، کتاب الإیمان و شرائعہ، باب علامة الإیمان، رقم: ۴۹۳۳، و مسند احمد، مسند المکثرین، باب مسند أنس بن مالک، رقم: ۱۱۸۶۷، ۱۱۹۲۱، ۱۳۱۱۷.

جب صحابہ ﷺ کے درمیان معاشرت کی بات آتی تھی تو وہ ایک دوسرے کے ساتھ محبت کا برتاؤ کرتے تھے۔[107]

(۱۱) باب:

۱۸ ۔ حدثنا أبو الیمان قال : أخبرنا شعیب ، عن الزهری قال : أخبرنی أبو إدریس عائذ الله بن عبدالله أن عبادة بن الصامت ﷺ و کان شهد بدرا وهو أحد النقباء لیلة العقبة أن رسول الله ﷺ قال وحوله عصابة من أصحابه : ((بایعونی علی أن لا تشرکوا بالله شیئا، ولاتسرقوا ، ولا تزنوا ، ولا تقتلوا أولادکم ، ولا تاتوا ببهتان تفترونه بین أیدیکم وأرجلکم، ولاتعصوا فی معروف ، فمن وفی منکم فأجره علی الله ، ومن أصاب من ذلک شیئا فعوقب فی الدنیا فهو کفارة له ومن أصاب من ذلک شیئا ثم ستره الله فهو إلی الله ، إن شاء عفا عنه ، وإن شاء عاقبه)) فبا یعناه علی ذلک.[أنظر: ۳۸۹۲، ۳۸۹۳، ۳۹۹۹، ۴۸۹۴، ۶۷۸۴، ۶۸۰۱، ۶۸۷۳، ۷۰۵۵، ۷۱۹۹، ۷۲۱۳، ۷۴۶۸][108]

[107] پس اس سے حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی لڑائی سے جو اشکال پیش آتا ہے وہ مندفع ہو گیا، کیونکہ ان کا آپس میں ذاتی بغض نہیں تھا وہ تو ایک اجتہاد اور رائے کا اختلاف تھا۔ ذاتی محبت پوری ایک کو دوسرے سے تھی۔ چنانچہ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کی لڑائی کے موقع پر قیصر روم نے حضرت معاویہؓ کے پاس خط لکھا کہ مجھے خبر ملی ہے کہ تمہارے صاحب یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ تم پر زیادتی کر رہے ہیں، اگر تم کہو تو میں تمہارے پاس امداد کے لئے لشکر بھیجوں۔ حضرت معاویہؓ نے اپنے جوابی خط میں بہت غصہ سے لکھا کہ او نصرانی کتے تجھے یہ خیال ہوا کہ موقع پا کر اب مدینہ کی طرف حملہ آور ہو، اور اسلام کی جڑ نکال دے اور مسلمانوں کو نقصان پہنچائے، تو یاد رکھ کہ اگر تو نے مدینہ کی طرف اور مسلمانوں کی طرف ایک قدم بھی بڑھایا تو علی کی طرف سے پہلا سپاہی معاویہ ہوگا، خبردار! دماغ میں کبھی ایسا خیال نہ لانا۔ اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کے اختلافات رائے اور اجتہاد کے اختلاف پر مبنی تھے اور دینی اعتبار سے وحید المقصد اور ایک دوسرے سے محبت کرنے والے تھے۔ فضل الباری، ج:۱، ص:۳۵۰۔

[108] و فی صحیح مسلم ، کتاب الحدود ، باب الحدود کفارات لأهلها ، رقم : ۳۲۲۳، ۳۲۲۴، ۳۲۲۵، وسنن الترمذی ، کتاب الحدود عن رسول الله ، باب ماجاء أن الحدود کفارة لأهلها ، رقم : ۱۳۵۹ ، وسنن النسائی ، کتاب البیعة ، باب البیعة علی السمع والطاعة ، رقم : ۴۰۸۰، ۴۰۸۱، ۴۰۸۳، ۴۰۸۴ ، ۴۰۹۱، ۴۰۹۲، ۴۱۰۷، ۴۱۳۹ ، کتاب الإیمان و شرائعه ، باب البیعة علی الإسلام ، رقم : ۴۹۱۶ ، وسنن ابن ماجه ، کتاب الحدود ، باب الحد کفارة ، رقم : ۲۵۹۳ ، و مسند احمد ، باقی مسند الأنصار ، باب حدیث عبادة بن الصامت ، رقم : ۲۱۶۱۶، ۲۱۶۴۲، ۲۱۶۶۶، ۲۱۶۹۲، ۲۱۷۰۶، وموطا مالک ، کتاب الجهاد ، باب الترغیب فی الجهاد ، رقم : ۸۵۳ و سنن الدارمی ، کتاب السیر ، باب فی بیعة النبی ، رقم : ۲۳۴۵ .

ترجمۃ الباب قائم نہ کرنیکی وجہ

امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں باب قائم فرمایا، لیکن اس پر کوئی ترجمہ قائم نہیں فرمایا، اس کا مطلب بعض اوقات ماقبل کے باب کی فصل ہوتا ہے، اور بعض اوقات وہ برسبیل تذکرہ ایک فائدے کے طریقے پر ہوتا ہے، اگرچہ اصل موضوع سے براہ راست تعلق نہیں ہوتا، لیکن بطور فائدہ کے ذکر کر دیا جاتا ہے۔

یہاں یہ دونوں باتیں ہوسکتی ہیں، اس لئے کہ پچھلے باب میں انصار کی محبت کا ذکر تھا اور اب یہاں یہ بتلایا گیا ہے کہ انصار، انصار کیوں کہلائے اور انصار کی فضیلت کی بنیادی وجہ کیا ہے؟

انصار کی وجہ فضیلت، حدیث کی ماقبل سے مناسبت

انصار کی وجہ فضیلت یہ ہے کہ ان حضرات نے آپ ﷺ سے لیلۃ العقبہ میں بیعت کی تھی اور حضور اقدس ﷺ کو اس وقت اپنے یہاں آنے کی دعوت دی تھی جب اہل مکہ آپ ﷺ اور آپ ﷺ کے ساتھیوں کو سخت اذیتوں کا نشانہ بنا رہے تھے۔ اس حدیث کی ماقبل سے مناسبت یہی ہے۔

اور اس حدیث کے درمیان میں یہ ذکر ہے کہ یہ بیعت اس بات پر کی گئی تھی کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہرائیں گے، یعنی ایمان پر بیعت کی تھی۔ لہٰذا اس کا تعلق فی الجملہ ایمان سے بھی ہے۔

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی خصوصیت

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ انصاری صحابی ہیں۔ یہاں ان کی دو فضیلتیں بیان فرمائی گئی ہیں:

پہلی تو یہ ہے کہ یہ بدر میں شریک تھے اور غزوۂ بدر میں جو صحابہ شریک رہے ہیں ان کا مقام سب صحابہ میں ممتاز تھا۔ اور اہل بدر کے متعلق قرآن کریم نے مغفرت کا اعلان کیا ہے۔

دوسری فضیلت یہ ہے کہ یہ لیلۃ العقبہ میں نقباء میں سے تھے۔ اور بیعت عقبہ اولیٰ اور ثانیہ دونوں میں شریک رہے ہیں۔

بیعت ”لیلۃ العقبۃ“

بیعت لیلۃ العقبہ مکہ مکرمہ میں اس وقت ہوئی جب حضور اکرم ﷺ کو کفار مکہ نے پریشان کرنے میں کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا تھا، قبائل عرب ہر سال حج کے موقعہ پر جمع ہوتے تھے اور آنحضرت ﷺ کا معمول تھا کہ ان کو اسلام کی دعوت دیا کرتے تھے، ایک سال یثرب سے کچھ لوگ حج کرنے کے لئے آئے تو آپ ﷺ نے چھپ کر ان کو

اسلام کی دعوت دی کہ تم شرک کرنا چھوڑ دو اور توحید کو اختیار کرو اور میں اللہ کا نبی ہوں، لہٰذا میری بات مان لو، آپ ﷺ نے جن لوگوں کو دعوت دی ان کے دل میں کچھ بات آگئی کہ آپ ﷺ کی جماعت صحیح ہے، لہٰذا انہوں نے آپس میں یہ مشورہ کیا کہ یہودی یثرب میں کثرت سے آباد ہیں اور وہ اکثر یہ ذکر کرتے رہتے ہیں کہ آخری زمانے میں ایک نبی آنے والے ہیں اور ہمیں ایسا لگتا ہے کہ یہی وہ نبی ہیں۔ لہٰذا ہمیں ان کی طرف سبقت کرنی چاہئے اور ان کی میزبانی کا شرف حاصل کرنا چاہئے اور ہم لوگ جو یہودیوں کے ظلم وستم کا شکار ہیں اب ان یہودیوں پر غلبہ حاصل کرنے کا اچھا موقع ہے، کیونکہ جب نبی ﷺ ہمارے پاس آجائیں گے تو ان کی حکومت قائم ہوگی اور ان کی حکومت قائم ہونے کے نتیجے میں ہم یہودیوں کے ظلم وستم سے محفوظ رہیں گے۔

چنانچہ یہ مشورہ ہوا اور اگلے سال بارہ حضرات آئے اور آپ ﷺ کے دست مبارک پر رات کے وقت بیعت کی، اس کو لیلۃ العقبہ اولیٰ کہتے ہیں۔ پھر اگلے سال ستر حضرات یثرب سے آئے اور انہوں نے نبی ﷺ سے وعدہ کیا کہ ہم آپ کی حفاظت کریں گے اور آپ کو اپنے ساتھ لے جائیں گے، اس پر حضرت عباس ؓ نے جو اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے، اس کے باوجود ان سے بہت ٹھوک بجا کر معاملہ کیا کہ یہ اپنے قبیلے کے اندر بہت معزز ومکرم ہیں، سب ان کی حفاظت کرنے کو تیار ہیں اگر تم وعدہ کرو کہ ان کے اوپر کوئی آنچ نہیں آئے گی اور کوئی حملہ نہیں کرے گا اور تم ان کا دفاع کرو گے تب تو ہم ان کو آپ کے ساتھ بھیجتے ہیں ورنہ ابھی بتادو ہم نہیں بھیجیں گے۔

ستر آدمی سب کے سب کہاں بیعت کرتے، لہٰذا اس بات پر ان ستر حضرات میں سے بارہ آدمی منتخب کئے گئے جن کو نقباء کہا جاتا ہے اور نقیب کے لفظی معنی نگہبان کے ہوتے ہیں، لیکن یہاں مراد ان کے نمائندے ہیں، لہٰذا انہوں نے بارہ آدمیوں کو اپنا نمائندہ بنادیا، انہوں نے آپ ﷺ کے دست مبارک پر بیعت کی اور اس کے بعد آپ ﷺ مدینہ منورہ تشریف لے گئے۔ [۱۰۹]

ترجمہ حدیث

"قال وحوله عصابة من أصحابه" حضرت عبادہ بن صامت ؓ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا جب کہ آپ کے اردگرد صحابہ ؓ کی جماعت بیٹھی ہوئی تھی۔

"عصابة" عام طور پر اس جماعت کو کہتے ہیں جو چالیس سے کم ہو اور جو چالیس سے زیادہ ہو ان پر **"لغةً عصابة"** کا اطلاق نہیں ہوتا اگرچہ **"توسعاً"** کہا جاتا ہے۔

اس وقت آپ ﷺ نے لوگوں سے کہا کہ مجھ سے اس بات پر بیعت کرو کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک

---

۱۰۹ عمدة القاري، ج: ۱، ص: ۲۳۸.

نہ ٹھہراؤ گے اور چوری، زنا اور اپنی اولاد کو قتل نہیں کرو گے اور کسی کے خلاف کوئی بہتان نہیں لگاؤ گے۔

"بین أیدیکم وأرجلکم" اس سے مراد ہے کہ جان بوجھ کر یعنی اپنے ہاتھ پاؤں کے سامنے کھلم کھلا افترا نہیں کرو گے۔

"ولا تعصوا فی معروف" یعنی نبی کریم ﷺ کی کسی نیکی کے کام میں نافرمانی نہیں کرو گے، یہاں بالمعروف کی قید لگا کر منکر کو خارج کر دیا۔

معروف کی قید لگانے کی حکمت کیا ہے؟

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ رسول کریم ﷺ کی اطاعت ہمیشہ معروف ہی میں ہوگی، کیونکہ آپ ﷺ معروف کے علاوہ کسی منکر بات کا حکم ہی نہیں دے سکتے پھر بالمعروف کی قید لگانے کی وجہ کیا ہے؟

حاکم یا امیر کی اطاعت معروف میں واجب ہے منکر میں واجب نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ نبی کریم ﷺ کے بارے میں یہ بات متصور نہیں کہ آپ ﷺ معروف کے سوا کسی اور بات کا حکم دیں، لیکن آپ ﷺ نے آنے والے حکمرانوں کو یہ تعلیم دیدی کہ (کیونکہ بیعت ان حکمرانوں کو بھی اپنی رعایا سے لینی ہوتی ہے) وہ بیعت کے اندر بالمعروف کا لفظ شامل کریں اور پہلے دن سے اس بات پر متنبہ ہو جائیں کہ ان لوگوں پر جو اطاعت ہے وہ معروف میں ہے اور اگر کسی منکر کا حکم دیں گے تو ان کے ذمے اطاعت واجب نہیں۔ گویا نبی ﷺ کے معاملے میں تو یہ قید واقعی ہے اور دوسرے حکمرانوں کے معاملے میں احترازی ہے۔

"فمن وفی منکم" **الخ** یعنی تم میں سے جو کوئی اس عہد کو پورا کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس کا اجر عطا فرمائیں گے۔

"عَلَی اللّٰہِ" کے معنی

اس میں بظاہر صیغہ الزام کا ہے اور معتزلہ اسی سے استدلال کرتے ہیں کہ اللہ پر احسان لازم ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اللہ پر کوئی چیز لازم نہیں، **"لایسئل عما یفعل وهم یسئلون"** جو کچھ ہے اس کی رحمت ہے، لہٰذا یہاں **"علی"** کا لفظ الزام کے لئے نہیں ہے، بلکہ اللہ نے اپنی رحمت کاملہ سے اس امر کو اتنا متیقن کر دیا ہے کہ وہ لازم جیسی ہو گئی ہے، **"کتب علی نفسه الرحمة"** یعنی اپنے اوپر خود رحمت لکھ لی ہے، یہ **"عَلَی اللّٰہ"** کے معنی ہیں۔

"ومن أصاب من ذلک شیئا فعوقب فی الدنیا فهو کفارة له" یعنی جو شخص ان میں سے کسی چیز (گناہ) کا ارتکاب کرے گا اور اس کو دنیا میں سزا دے دی گئی تو یہ اس کے لئے کفارہ ہے۔ **"فبایعناه علی ذلک"** پس ہم نے نبی کریم ﷺ سے ان تمام باتوں پر بیعت کرلی۔

حدود معصیت کا کفارہ ہیں یا نہیں

اس بیعت میں صحابہ کرام ﷺ سے شرک و معاصی کے ارتکاب سے اجتناب کا عہد لیا گیا ہے اس بیعت میں ایک جملہ ہے کہ **"من أصاب من ذلک شیئا فعوقب فی الدنیا فهو کفارة له"**.

یہاں دو باتیں سمجھ لینا چاہئے کہ:

پہلی بات یہ کہ یہاں پر جن چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے ان میں شرک بھی داخل ہے، یعنی کوئی آدمی جو کہ مسلمان ہے العیاذ باللہ کسی وقت اگر شرک کا ارتکاب کرے تو وہ مرتد ہو جائے گا اور اس پر مرتد کی سزا یعنی قتل جاری ہو جائے گی۔ تو یہ سزا بالاتفاق ساتر نہیں ہوگی، بلکہ محض زاجر ہوگی، کیونکہ کفر پر معافی نہیں جب تک توبہ نہ کی جائے۔

دوسری بات یہ ہے کہ باقی گناہوں کے ارتکاب پر جب دنیا میں سزا مل گئی اور اس نے توبہ بھی کرلی تو بالاتفاق وہ گناہ معاف ہو جائے گا۔

لیکن محل اختلاف وہ صورت ہے کہ جب کسی ایسے گناہ کا ارتکاب کرے جو کفر کی حد تک نہیں پہنچتا ہو اور اس گناہ پر اس کو دنیا میں سزا بھی مل گئی یا حد جاری ہوگئی یا تعزیر جاری ہوگئی تو اب آیا اس حد یا تعزیر سے اُس کے گناہ معاف ہو جائیں گے یا نہیں ہوں گے؟[10]

"من أصاب من ذلک شیئا فعوقب فی الدنیا فهو کفارة له" اس جملے سے فقہاء احناف اور شوافع کے درمیان ایک بڑا معرکۃ الآراء مسئلہ زیر بحث آیا ہے کہ حدود، اس معصیت کا کفارہ بن سکتی ہیں یا نہیں کہ جس کی بنا پر یہ حد لگی ہے؟

شافعیہ کا مؤقف

شافعیہ کے نزدیک مشہور مذہب یہ ہے کہ حدود کفارہ ہیں اور وہ اس کو اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ حدود

---

[10] "فهو كفارة له" هذا في غير الشرك بالإجماع ، لأن الشرك لايكفره شئ من العقوبات الدنيوية . وأما في غير الشرك من المعاصي فظاهر هذا الحديث أن الحدود والعقوبات الدنيوية تكفرها ، وهو مختار كثير من العلماء ، كذا ذكره القاضي محمد تقي العثماني حفظه الله في "تكملة فتح الملهم" ، ج:٢ ، ص:٥١٧.

سواتر ہیں اور سواتر کے معنی گناہ کو چھپا دینے کے ہیں یعنی ایک شخص نے چوری کی اور سزا کے طور پر اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا، لہٰذا ہاتھ کے کٹ جانے سے اس کے چوری کا گناہ معاف ہوگیا، اسی طرح ایک شخص نے زنا کیا العیاذ باللہ اب اس کو سو کوڑے یا رجم کی سزا دیدی گئی تو اس سزا کے ہونے سے اس کا گناہ معاف ہوگیا چاہے الگ سے اس نے توبہ نہ بھی کی ہو۔[۱۱]

احناف کا مؤقف

احناف کا مؤقف یہ ہے کہ حدود کفارات نہیں ہیں، بلکہ زواجر ہیں، یعنی ان کا اصل مقصود لوگوں کو عبرت دلانا ہے کہ دیکھو اس شخص کو سزا ایسی ملی ہے اگر تم بھی کروگے تو تمہیں بھی ایسی ہی سزا ملے گی، لہٰذا یہ حدود بذات خود گناہ کی معافی کی ضمانت نہیں ہیں بلکہ اس کے لئے توبہ ضروری ہے، لہٰذا جب تک توبہ نہیں کرے گا اس وقت تک گناہ معاف نہیں ہوگا۔[۱۲]

حضرات شوافع کا استدلال

شافعیہ حضرات کہتے ہیں کہ اس کے گناہ معاف ہوجائیں گے اور یہ حضرات اسی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں صاف صاف لکھا ہوا ہے کہ **"فهو كفارة له"** یعنی جب دنیا میں سزا مل گئی تو یہ سزا اس کے لئے کفارہ ہوگی، لہٰذا حدود کفارہ ہیں۔[۱۳]

احناف کا استدلال

احناف حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو استدلال کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ "مجھے پتہ نہیں کہ حدود کفارہ ہوتے ہیں یا نہیں ہوتے۔" **"كما أخرجه الحاكم في المستدرك"**[۱۴]

حافظ ابن حجرؒ کا قول

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے حضرات شافعیہ کی تائید کرتے ہوئے فرمایا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کا حدیث باب سے کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ مستدرک حاکم والی حدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ "میرے علم میں نہیں ہے کہ حدود کفارہ ہوتے ہیں یا نہیں۔" معنی اس کے یہ ہیں کہ اس وقت تک آپ ﷺ کو حدود کفارہ ہونے کا علم عطا نہیں کیا گیا تھا اور یہاں حدیث باب میں حدود کے کفارہ ہونے کا اثبات ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ بات آپ ﷺ نے اس وقت ارشاد فرمائی جب آپ ﷺ کو اس بات کا علم عطا کردیا گیا تھا اور عام طور سے

ہوتا یہ ہے کہ عدم علم پہلے ہوتا ہے اور علم بعد میں ہوتا ہے تو عدم علم والی روایت پہلے تھی اور یہ جزم والی روایت بعد میں تھی، لہٰذا یہ ابو ہریرہؓ کی حدیث کے لئے ناسخ ہے۔ [۵۱]

علامہ عینیؒ کا قول

علامہ بدرالدین العینی رحمہ اللہ نے حافظ ابن حجرؒ کے اس مذکورہ قول کی تردید فرمائی ہے کہ یہ کہنا کہ ابو ہریرہؓ کی حدیث مقدم ہے اور یہ حدیث مؤخر ہے یہ بالکل غلط ہے۔ اس لئے کہ یہاں بیعت عقبہ کا ذکر ہو رہا ہے اور بیعت عقبہ مکہ میں ہجرت سے پہلے ہوئی اور مستدرک حاکم میں جو روایت مذکور ہے جس کے راوی ابو ہریرہؓ ہیں، جو کہ سات ہجری تک اسلام لائے ہیں، اس کا مطلب یہ ہوا کہ آپ ﷺ نے یہ ارشاد ہجرت کے سات سال بعد فرمایا یعنی حدیث باب کے کم از کم آٹھ سال کے بعد، لہٰذا یہ حدیث باب مقدم ہے اور ابو ہریرہؓ والی روایت مؤخر ہے تو پھر اس کو ناسخ ہونا چاہئے اور حدیث باب والی روایت کو ناسخ نہیں ہونا چاہئے۔

شوافع علامہ عینیؒ کے ارشاد کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ابو ہریرہؓ کا متاخر الاسلام ہونا اس روایت کے متاخر ہونے کی دلیل نہیں ہے، کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ اگرچہ راوی خود تو اسلام بعد میں لایا ہے، لیکن جس حدیث کو وہ روایت کرتا ہے وہ آپ ﷺ نے پہلے بیان فرمائی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ان کو یہ روایت کسی اور صحابی کی معرفت سے حاصل ہو جاتی ہے تو وہ مرسل صحابی ہوتی ہے اور صحابیؓ کی مرسل بالاتفاق حجت ہے، لہٰذا عین ممکن ہے کہ ابو ہریرہؓ نے یہ ارشاد بھی کسی اور صحابی سے سنا ہو۔

احناف اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت ایسی بھی موجود ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ "**سمعت النبی ﷺ یقول**" یعنی یہاں پر سماع کی تصریح ہے، لہٰذا یہاں یہ احتمال نہیں ہو سکتا کہ یہ حدیث کسی اور سے سنی ہوگی، اس لئے یہ روایت ناسخ ہے اور وہ روایت منسوخ ہے۔

جب شافعیہ کی یہ بات نہ چل سکی تو بعض شافعیہ نے دوسرے طریقے سے اس کی تردید کی اور فرمایا کہ آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث باب مکی دور کی ہے اور یہ اس بات پر موقوف ہے کہ آپ ان الفاظ کو بیعت عقبہ کے ساتھ منسلک سمجھ رہے ہیں کہ بیعت عقبہ کے موقع پر آپ ﷺ نے یہ بیعت لی تھی، حالانکہ یہ بیعت، بیعت عقبہ کی نہیں تھی بلکہ عقبہ کا ذکر تو حضرت عبادہ بن صامتؓ کی تعارف کے طور پر آیا ہے کہ یہ لیلۃ العقبہ میں نقباء میں سے تھے، پھر آگے روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ "**بایعونی علی أن لا تشرکوا باللہ شیئا، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادکم، ولا تأتوا ببھتان تفترونہ بین أیدیکم وأرجلکم**" الخ تو اس میں یہ کہیں مذکور نہیں کہ آپ ﷺ نے یہ بات لیلۃ العقبہ میں فرمائی تھی، لہٰذا یہ بیعت بعد کی بھی ہو سکتی ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے تو یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ بیعت حدیبیہ کے بعد کی ہے، کیونکہ اس بیعت کے الفاظ بعینہٖ وہ ہیں جو بیعت النساء کے سلسلے میں قرآن مجید نے سورۂ ممتحنہ میں بیان کئے ہیں کہ:

"یٰاَیُّھَا النَّبِیُّ اِذَا جَآءَکَ الْمُؤْمِنٰتُ یُبَایِعْنَکَ عَلٰٓی اَنْ لَّا یُشْرِکْنَ بِاللّٰہِ شَیْئًا وَّلَا یَسْرِقْنَ وَ لَا یَزْنِیْنَ وَ لَا یَقْتُلْنَ اَوْلَادَھُنَّ وَ لَا یَاْتِیْنَ بِبُھْتَانٍ یَّفْتَرِیْنَہٗ بَیْنَ اَیْدِیْھِنَّ وَ اَرْجُلِھِنَّ وَ لَا یَعْصِیْنَکَ فِیْ مَعْرُوْفٍ فَبَایِعْھُنَّ وَ اسْتَغْفِرْ لَھُنَّ اللّٰہَ ۭ اِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ O"[۶۱]

ترجمہ: اے نبی جب آئیں تیرے پاس مسلمان عورتیں بیعت کرنے کو، اس بات پر کہ شریک نہ ٹھہرائیں اللہ کا کسی کو، اور چوری نہ کریں، اور بدکاری نہ کریں، اور اپنی اولاد کو نہ مار ڈالیں، اور طوفان نہ لائیں باندھ کر اپنے ہاتھوں اور پاؤں میں، اور تیری نافرمانی نہ کریں کسی بھلے کام میں تو ان کو بیعت کر لے اور معافی مانگ ان کے واسطے اللہ سے، بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

اس بیعت میں بھی بالکل وہی الفاظ اسی ترتیب سے ہیں، لہٰذا جب یہ حدیبیہ کے بعد کی ہے تو یہ کہنا کہ یہ عقبہ کی بیعت ہے، درست نہیں ہے۔

احناف کا جواب

احناف حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ کے اس قول کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ یہ بیعت حدیبیہ کے بعد ہوئی تو حدیبیہ سن چھ ہجری میں ہوئی ہے اور خیبر سن سات ہجری میں ہوا تو ہمارا جواب اور اشکال پھر بھی برقرار رہتا ہے، اس لئے حافظ ابن حجرؒ کے کہنے کے باوجود ان کی بات بنتی نہیں اور یہ حدیث پھر بھی متقدم قرار پاتی ہے، اور حدیث کے سیاق سے بھی لگتا یوں ہے کہ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ لیلۃ العقبہ ہی کی بیعت بیان فرما رہے ہیں اگرچہ صراحت اس کی نہیں ہے اور اگر بالفرض ظاہر کو بھی چھوڑ دیں اور کہہ دیں کہ یہ بیعت حدیبیہ کے بعد اور خیبر سے پہلے کی ہے تو پھر بھی یہ نہیں ہوسکتی۔

---

[۶۱] سورۃ الممتحنہ: ۱۲۔

حافظ ابن حجرؒ اس پر پھر کہیں دور سے ایک اور روایت لے کر آئے جس میں یہ ذکر ہے کہ آپ ﷺ نے فتح مکہ کے بعد ایک بیعت بعض صحابہ کرام ؓ سے لی تھی، تو حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ وہ یہی بیعت تھی، لہٰذا فتح مکہ آٹھ ہجری میں ہوا اور حضرت ابو ہریرۃ ؓ نے اسلام سات ہجری میں قبول کیا تھا، لہٰذا ابو ہریرہ ؓ والی روایت پہلے کی ہے اور حدیث باب والی روایت بعد کی ہے، لیکن اس بات پر حافظؒ کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ [۲۲]

دونوں روایتوں میں تعارض نہیں

اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اگر بالفرض یہ مان بھی لیا جائے کہ یہ بیعت فتح مکہ کے بعد کی ہے جیسا کہ حافظؒ فرماتے ہیں تو پھر بھی ناسخ اور منسوخ کا سوال تو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب دو احادیث جمع کرنا ممکن نہ ہو، لیکن یہاں جمع کرنا اس طرح ممکن ہے کہ اگر ہم ان الفاظ پر غور کریں کہ آپ ﷺ نے یہ فرمایا کہ جب دنیا میں سزا مل جائے گی تو وہ اس کے لئے کفارہ ہوگی، لیکن یہ صراحت نہیں ہے کہ وہ اس گناہ کا کفارہ ہوگی جس کے بدلے میں اس کو سزا ملی گئی ہے، البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ وہ ان سیئات کا کفارہ ہو سکے، اس لئے کہ دنیا کی ہر مصیبت ہر غم اور ہر پریشانی سیئات کا کفارہ ہوتی ہے، لیکن وہ اکثر صغائر ہوتے ہیں تو یہاں پر یہ کہا جا رہا ہے کہ جیسے اور پریشانیاں کفارہ ہوتی ہیں، اسی طرح وہ سزا جو اس کو دنیا میں مل گئی ہے وہ اس کے لئے کفارہ ہوگی، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ گناہ بھی معاف ہو جائے گا جس کی وجہ سے اس کو یہ سزا ملی ہے۔ لہٰذا کفارہ کے معنی ہوئے کہ "سیئات کا کفارہ" کہ اس گناہ کا کفارہ جس کی پاداش میں حد جاری ہوئی، لہٰذا ایسی صورت میں اس حدیث باب اور ابو ہریرہ ؓ کی حدیث میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

احناف کے مضبوط دلائل قرآن سے

احناف کے پاس اپنے مؤقف کے لئے بہت مضبوط دلائل ہیں، وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ
بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ ؕ وَ اللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ۝
فَمَنْ تَابَ مِنْۢ بَعْدِ ظُلْمِهٖ وَ اَصْلَحَ فَاِنَّ اللّٰهَ يَتُوْبُ
عَلَيْهِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ. [المائدۃ:۳۸،۳۹.]

پہلی دلیل

اس آیت میں "فمن تاب" میں "ف" تعقیب کے لئے ہے جس کے معنی یہی ہیں کہ پہلے حد جاری

ہوچکی ہے اور اس کے ہاتھ کاٹے جاچکے ہیں اور اس کا فائدہ یعنی بدلہ دینا اور اس کو دوسروں کے لئے سامان عبرت بنانا، وہ حاصل ہو چکا ہے، اب اگر وہ اپنے ظلم کے بعد توبہ کرے اور اپنی اصلاح کرے تو اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں اور اگر شوافع کی بات مانی جائے کہ صرف مجرد اقامت حد سے وہ گناہ معاف ہوجاتا ہے تو پھر "**فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَ اَصْلَحَ**" کا کوئی موقع نہیں تھا، لیکن یہ آیت کریمہ صاف وصریح لفظوں میں بتارہی ہے کہ مجرد حد سے توبہ نہیں ہوتی بلکہ حد کے بعد الگ سے توبہ ضروری ہے۔

دوسری دلیل

احناف کی دوسری دلیل بھی قرآن کریم کی آیت سے ہے جس میں قطاع طریق کی حد بیان کی گئی ہے:

اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ يَسْعَوْنَ فِى الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَ اَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ؕ

یعنی یہ جو کچھ ہم حد بیان کررہے ہیں کہ ان کو قتل کرو، سولی پر لٹکاؤ یا ان کے ہاتھ پاؤں کاٹو یا ان کو جلاوطن کرو تو یہ سب دنیا میں اس کی رسوائی ہے اور آخرت میں عذاب عظیم پھر بھی باقی ہے اور عذاب آخرت اس وقت تک معاف نہیں ہوسکتا جب تک کہ توبہ نہ ہو۔ چنانچہ ارشاد ہے:

ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِى الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ [المائدة: ۳۳]

ترجمہ: یہ ان کی رسوائی ہے دنیا میں اور ان کے لئے آخرت میں بڑا عذاب ہے۔

یہ دو آیتیں حنفیہ کے مسلک پر صریح اور واضح دلیلیں ہیں اور ان کی موجودگی میں اگر حدیث باب کو پڑھیں تو اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ یہاں پر "**کفارة له**" کو کفارہ سیئات کے معنی میں لیا جائے یا پھر یوں کہیں کہ یہ حدیث غالب پر محمول ہے یعنی غالب یہ ہے کہ ایک آدمی کے اوپر اتنی سخت سزا جاری ہوگئی ہے تو وہ تائب بھی ہوگیا ہوگا، کیونکہ ایسا کوئی بہت ہی بڑا ہٹ دھرم ہی ہوگا کہ اس کے ہاتھ، پاؤں کٹ گئے اور وہ کہے کہ میں آئندہ بھی ضرور یہ حرکات کروں گا، اور ایک آدمی کو زنا کی وجہ سے سو کوڑے لگ گئے اور وہ پھر کہے کہ زندگی ہوئی تو دوبارہ (العیاذ باللہ) یہ حرکت کروں گا تو ایسا شخص شاذ ونادر ہی کوئی ہوگا۔ لہذا اس لئے اس سے مراد یہ ہے کہ عام حالات میں جب کسی آدمی پر حد کی سزا لگ گئی تو اس کا ظاہر حال یہ ہے کہ وہ توبہ بھی کرچکا ہوگا اور تائب ہوچکا

ہوگا، تو یہاں اس شخص کے حق میں "کفارة له" کہا جا رہا ہے کہ جب حد لگ گئی ہے تو وہ کفارہ کر ہی لے گا۔
یہ قول مجھے زیادہ قوی اور مناسب معلوم ہوتا ہے۔ [۱۱۸]

حاشیہ ۱۱۱ سے ۱۱۸ کے لئے ملاحظہ فرمائیں:

وفی هذه المسئلة معركة للقوم ولم يتحقق عندی ما مذهب الحنفية بعد ؟ ففی عامة (كتب الأصول) أنها زواجر عندنا، وسواتر عند الشافعية ، وفی (الدر المختار) تصريح بأن الحدود ليست بكفارة عندنا ، وفی (رد المحتار) فی الجنايات ، من كتاب الحجة عن (ملتقط الفتاوى) أنه لو جنى رجل فی الحج ، وأدى الجزاء سقط عنه الإثم ، بشرط أن لا يعتاد فإن إعتاد بقی الإثم ، وكذا صرح النسفی فی التيسير من أنه لو أقيم عليه الحد ثم الزجر يكون الحد كفارة له ، وإلا لا . وفی الصيام من الهداية أيضا إشارة إلى أن الكفارة ساترة ، والكفارة والحدود من باب واحد ، وفی التعزير من (البدائع) أيضا تصريح بأن الحدود كفارات. وتكلم (الطحاوی) على مثل هذا الحديث فی (مشكل الآثار) ولم يتكلم حرفا بالخلاف ، وكذا بحث (العينی رحمه الله تعالىٰ) بحث وسكت عن عدم كونها كفارات ، وأقدم النقول فيه ما فی الطبقات الشافعية من مناظرة الطالقانی الحنفی مع أبی الطيب وصرح فيها : أن الحدود كفارات وهذا الطالقانی من علماء المائة الرابعة تلميذ للقدوری فلعل ما فی كتب الأصول يبنی على المسامحة فا لإختلاف إنما كان فی الأنظار ، فجعلوه إختلافا فی المسئلة ، فنظر الحنفية أنها نزلت للزجر ، و إن إشتملت على الستر أيضا ونظر الشافعية أنها للستر بالذات ، وإن حصل منها الزجر ، أيضا قلت : إن كان الأمر كما علمت فالأصوب نظر الحنفية وإليه يرشد القرآن ، وغير واحد من الأحاديث كما لا يخفى الخ ، فيض البارى ، ج: ۱، ص: ۸۶-۹۳.

وعلى كل حال ، فللفريقين فی هذه المسئلة كلام طويل ، واشتهر عن الحنفية أنهم قائلون بأن الحدود ليست بكفارة ، ولكن رده شيخ مشائخنا الأنور رحمه الله فی فيض البارى ، بأن هذه النسبة مبنية على المسامحة ، ولذلک لم يذكر الإمام الطحاوی فيه خلافا ، وصحح العينی فی العمدة حديث عبادة ، ورجحه على حديث أبی هريرة عند الحاكم ، ورد على من أثبت بينهما تعارضا .

وخلاصة مايحصل بعد اللتيا والتی : ما لخصه شيخ مشايخنا الأنور قدس سره بقوله : ((إن الأحوال بعد إقامة الحد ثلاثة : فإن تاب المحدود بعده صار الحد كفارة له بلا خلاف ، وإن لم يتب ، فلا يخلو: إما أنه انزجر عنه ، واعتبر به ، ولم يعد إليه ، فقد صار كفارة أيضا . وإن لم يبال به مبالاة ولم يزل فيه منهمكا كما كان ، وعاد إليه ثانيا ، فلا يصير كفارة له)).

ولقد أحسن مولانا الشيخ بدرعالم الميرتهی رحمه الله فی البدر السارى ، ۱ :۸۹ ، حيث قال : ((وقد سنح لی أن قوله "فهو كفارة له" ليس حكما ، بل أمر مرجو من رحمة الله ، أی إذا أقيم عليه الحد ، فقد يرجى من الله سبحانه أن يجعلها كفارة له ، ويدل عليه ما رواه الترمذی عن علی رضی الله عنه مرفوعا : من أصاب حدا ، فجعله عقوبته فی الدنيا ، فالله أعدل من أن يثنی على عبده العقوبة فی الآخرة ، .... ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر﴾ ....

(۱۲) باب: من الدین الفرار من الفتن

ماقبل میں دین کے ایجابی شعبے بیان کئے گئے تھے یعنی فلاں فلاں کام کرو وغیرہ، اب دین کے اجزا کے سلبی پہلوؤں کا ذکر ہے کہ کون سا کام مت کرو۔ اسی وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ نے باب قائم کیا کہ **"باب من الدین الفرار من الفتن"** یعنی فتنوں سے بھاگ جانا دین کا ایک حصہ ہے۔

۱۹ ـ حدثنا عبداللہ بن مسلمة، عن مالک، عن عبدالرحمن بن عبداللہ بن عبدالرحمن بن أبی صعصعة عن أبیه، عن أبی سعید الخدری أنه قال: قال رسول اللہ ﷺ: ((یوشک أن یکون خیر مال المسلم غنم یتبع بها شعف الجبال، ومواقع القطر، یفر بدینه من الفتن)).[أنظر: ۳۳۰۰، ۳۶۰۰، ۶۴۹۵، ۷۰۸۸][۹۱]

عبداللہ بن مسلمہ کا حصول حدیث کا ذریعہ

عبداللہ بن مسلمہ کو القعنبی بھی کہتے ہیں اس وجہ سے کہیں عبداللہ بن مسلمة کے نام سے ذکر کیا جاتا ہے اور کہیں **"قعنبی"** کے نام سے ذکر کیا جاتا ہے، ابوداؤد **"قعنبی"** کا نام ہی بولتے ہیں۔

یہ مشہور محدثین میں سے ہیں اور ثقہ ہیں۔ شروع میں یہ اپنے علاقے کے بہت بڑے غنڈے تھے یعنی ہر قسم کے ناجائز کاموں میں مبتلا، دین سے بیگانہ اور آزاد روش میں مشہور تھے، مختصر یہ کہ غنڈوں کے جو شعار ہوتے ہیں وہ سب ان میں موجود تھے۔

اللہ تعالیٰ کی طرف سے عجیب وغریب لطائف ہوتے ہیں امیر المؤمنین فی الحدیث شعبہؒ ابن حجاج کا

﴿گزشتہ سے پیوستہ﴾........ ومن أصاب حدا فستره اللہ وعفا عنه، فاللہ أکرم من أن یعود فی شئی قد عفا عنه اھ. فهذا الحدیث مشیر إلی أن کون الحد کفارة لیس بحکم، ولکنه أمر مرجو نظرا إلی عدله تعالی، کما أنه مرجو فی حال ستره أیضا، نظرا إلی کرمه تعالیٰ)). وعلی هذا تنطبق جمیع الروایات، والحمد للہ. کذا ذکره القاضی محمد تقی العثمانی حفظه اللہ، فی تکملة فتح الملهم، ج:۲،ص:۵۱۷.

وراجع لتفصیل اطراف المسئلة فتح الباری، ج:۱،ص:۶۶، وعمدة القاری، ج:۱،ص:۲۴۰-۲۴۲، وفیض الباری، ج:۱،ص:۸۶-۹۳، وشرح معانی الآثار، ج:۴، ص:۱۱۲، بیروت، ۱۳۹۹ھ.

[۹۱] وفی سنن النسائی، کتاب الإیمان و شرائعه، باب الفرار بالدین من الفتن، رقم: ۴۹۵۰، وسنن أبی داؤد، کتاب الفتن و الملاحم، باب ما یرخص فیه من البداوة فی الفتنة، رقم: ۳۷۲۲، وسنن ابن ماجه، کتاب الفتن، باب العزلة، رقم: ۳۹۷۰، ومسند احمد، باقی مسند المکثرین، باب مسند أبی سعید الخدری، رقم: ۱۰۶۰۸، ۱۰۸۲۴، ۱۰۹۶۳، ۱۱۱۱۷.

زمانہ تھا، ان کے درس کا حلقہ بہت بڑا ہوتا تھا کہ ساری دنیا کے لوگ علم حاصل کرنے کی خاطر آتے تھے تو حضرت قعنبی بھی انہیں دیکھتے ہوئے گزر جاتے تھے کہ شعبہؒ پڑھا رہا ہے، لیکن کچھ خاطر میں نہیں لاتے تھے۔ ایک دن قعنبی اپنی جگہ پر کھڑے تھے کہ حضرت شعبہؒ اپنے گھوڑے پر سوار حلقۂ درس سے اپنے گھر کی طرف جا رہے تھے کہ نہ جانے عبداللہ بن مسلمہ القعنبی کے دماغ میں کیا آیا کہ آگے بڑھے اور حضرت شعبہؒ کے گھوڑے کی باگ پکڑ لی اور راستہ روک کر کھڑے ہوگئے، کہنے لگے کہ شعبہ! تم بہت سے لوگوں کو حدیث سناتے ہو مجھے بھی سناؤ؟ اب یہ ایک مذاق تھا، کیونکہ حدیث سننے یا حاصل کرنے کا یہ طریقہ نہیں ہے کہ راستے میں چلتے ہوئے کو روک لو اور راستہ روک کر کھڑے ہو جاؤ۔ اس لئے حضرت شعبہؒ نے کہا کہ یہ طریقہ حدیث سننے کا نہیں ہے۔ حضرت قعنبی کہنے لگے کہ سناؤ، ورنہ میں نہیں چھوڑوں گا۔ اس پر حضرت شعبہؒ نے حدیث سنائی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

"إذا فاتک الحیاء فافعل ماشئت"۔

بس یہ حدیث سنتے ہی دل پر ایک چوٹ لگی کہ میں کیسا بے حیا ہوں کہ اب تک دین کا کام کرنے کی توفیق تو ہوئی نہیں اور اوپر سے میں ایسے جلیل القدر محدث کے ساتھ زیادتی بھی کر رہا ہوں! اسی وقت حضرت شعبہؒ کے ہاتھ پر توبہ کرلی کہ میں اپنی ساری زندگی سے توبہ کرتا ہوں اور اب اپنی زندگی دین میں لگاؤں گا۔ چنانچہ اس کے بعد بہت بڑے محدث بنے۔[۱۲۰]

حدیث کا مفہوم

حضرت ابو سعید خدری ؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "قریب ہے کہ مسلمان کا بہترین مال وہ بکریاں ہو جائیں جن کو لے کر وہ پہاڑوں کی چوٹیوں پر چلا جائے اور بارش برسنے کی جگہوں پر چلا جائے اور اپنے دین کو لے کر فتنوں سے بھاگ جائے۔" یعنی عنقریب وہ وقت آنے والا ہے جب انسان کے لئے بہترین طریقہ کار یہ ہوگا کہ وہ بستیوں اور آبادیوں میں رہنے کے بجائے اپنی بکریوں کا گلہ لے کر پہاڑ کی چوٹی پر جا کر دنیا سے کنارہ کشی اختیار کرے اور فتنوں سے بھاگ جائے اور اپنے دین کی حفاظت کرے۔

فتنوں کے زمانے میں علماء اور تمام مسلمانوں کے لئے حکم

یہ اس زمانے کی بات بتائی گئی ہے جب چاروں طرف فتنے پھیلے ہوئے ہوں اور اپنے دین کا بچاؤ مشکل ہو تو اس وقت میں اس کو بھی ایمان کا حصہ قرار دے دیا اور یہ حکم اس وقت ہے کہ جب آبادی میں رہتے

۱۲۰ عبد اللہ بن مسلمة بن قعنب بصری ثقة رجل صالح قرأ مالک علیه نصف الموطأ وقرأ هو علی مالک النصف الباقی، معرفة الثقات، رقم: ۹۷۲، ج: ۲، ص: ۶۱.

ہوئے انسان کو اپنا دین بچانا ممکن نہ ہو، یا بے دینی اس کثرت سے پھیل گئی ہو اور اندیشہ ہو کہ میں بھی اس میں مبتلا ہو جاؤں گا۔

ایسی صورت حال کا ایک موقع تو وہ ہے کہ جب مسلمانوں ہی کے درمیان آپس میں تلوار چل رہی ہو، مسلمان باہم دست وگریباں ہوں اور ایک دوسرے کو مار رہے ہوں، اور حق واضح نہ ہو۔ لہٰذا اگر یہ اندیشہ ہو کہ یہاں موجود رہا تو کسی نہ کسی فریق کا ساتھ دینا پڑے گا اور کسی نہ کسی مسلمان کے خون سے میرے ہاتھ رنگے جائیں گے، تو ایسی صورت میں اس کو چاہئے کہ یہاں سے بھاگ جائے اور جنگل میں جا کر بیٹھ جائے۔ (انشاء اللہ اس کی تفصیل **"کتاب الفتن"** میں آئے گی)۔

لیکن یہ کنارہ کشی اس عام شخص کے حق میں ہے کہ جو آبادی میں رہ کر لوگوں کو حق بات کی دعوت نہ دے سکے۔ لیکن اگر ایک شخص عالم اور مقتدا ہے لوگ اس کی طرف رجوع کرتے ہیں، اس کی بات سنتے اور مانتے ہیں تو ایسے شخص کے لئے کنارہ کشی جائز نہیں ہے۔ لہٰذا اس کو اس جگہ پر رہنا پڑے گا تاکہ حق کی بات لوگوں تک پہنچا سکے، ان کی اصلاح کی فکر کر سکے۔ چاہے وہ جگہ اس کو جہنم معلوم ہو، لہٰذا مولوی کی چھٹی نہیں کہ وہ بکریاں لے کر بھاگ جائے، البتہ جس شخص کو خیال ہو کہ میں یہاں رہ کر کچھ بھی نہیں کر سکتا اور الٹا اپنے ایمان کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہے تو بیشک وہ کنارہ کشی اختیار کرے۔

"فرار من الفتن" رہبانیت نہیں

اپنے دین کو لے کر فتنوں سے بھاگ جانا اور کنارہ کشی اختیار کر لینا یہ رہبانیت نہیں ہے، کیونکہ عیسائیوں نے جو رہبانیت ایجاد کی تھی، اس کا حاصل یہ تھا کہ عام حالات میں بھی دنیا کے دھندوں سے منہ موڑ کر جنگل میں جا بیٹھنا، نہ نکاح کرنا، نہ لوگوں سے ملنا جلنا، نہ بیع وشراء کے معاملات کرنا، یہ رہبانیت انہوں نے اختیار کر لی تھی جس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں تھا۔

اس لئے عام حالات میں حکم یہ ہے کہ اسی دنیا میں رہو اور اہل دنیا کے ساتھ جو تعلقات ہیں ان تعلقات کا حق بھی ادا کرو، بیوی بچوں، والدین کے حقوق، بہن بھائیوں اور عزیز واقرباء کے حقوق بھی ادا کرو اور ساتھ ساتھ اپنے آپ کو معصیت سے بھی بچاؤ۔ یہ سب اصل حکم ہیں۔ لیکن جب واقعۃً دین کی خرابی کا اندیشہ ہو جائے تو پھر بیشک بھاگ جائے۔

(۱۳) باب قول النبی ﷺ: ((أنا أعلمکم باللہ))

وان المعرفة فعل القلب لقول اللہ تعالیٰ ﴿وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ﴾ [البقرۃ: ۲۲۵]

حضور ﷺ کا فرمانا کہ: میں تم سب سے زیادہ اللہ کا جاننے والا ہوں

یہ ترجمۃ الباب صحیح بخاری کے غامض دقیق ترین تراجم میں سے ہے۔ جس کی تشریح میں شراح حدیث نے مختلف رائے اختیار کی ہے۔ غموض کی وجہ یہ ہے کہ ترجمۃ الباب کا جو پہلا حصہ ہے اس میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد منقول ہے کہ **"انا اعلمکم باللہ"** اس کا تعلق بظاہر کتاب الایمان سے معلوم نہیں ہوتا بلکہ ایسا لگتا ہے کہ یہ کتاب العلم کا حصہ ہونا چاہئے۔

پھر فرمایا **"وان المعرفۃ فعل القلب"** اس کا **"انا أعلمکم باللہ"** سے کیا تعلق؟ یہ بات غور طلب رہی ہے۔

اور معرفت کے فعل القلب ہونے پر قرآن کریم کی آیت سے استدلال کیا ہے کہ **وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ**، جبکہ یہ آیت اَیمان سے متعلق ہے یعنی:

"لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیْٓ اَیْمَانِکُمْ وَ لٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ ؕ وَ اللّٰہُ غَفُوْرٌ حَلِیْمٌ ۝"

نہ کہ اِیمان سے۔ ان وجوہ سے شراح بخاری رحمہ اللہ کے درمیان اس ترجمۃ الباب کی تشریح وتفصیل میں بڑا ہی خلجان واقع ہوا ہے اور اس کی تشریح کرتے ہوئے بڑی پرتکلف قسم کی توجیہات کی گئی ہیں۔ عام طور سے جس مشہور توجیہ کو شراح نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ ترجمۃ الباب کے دو حصے ہیں:

پہلا حصہ **"انا اعلمکم باللہ"** ہے۔ اور دوسرا حصہ **"ان المعرفۃ فعل القلب"** ہے۔ اور دونوں حصوں کا مقصد الگ الگ ہے۔

ترجمہ سے امام بخاریؒ کا مقصد

ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ پہلے حصے سے امام بخاری رحمہ اللہ مرجئہ کی تردید فرمانا چاہتے ہیں، جو عمل کو ایمان کا جزء نہیں مانتے، اور ایمان کے اندر زیادتی اور نقصان کے قائل نہیں۔ انہوں نے ان کی تردید کرتے ہوئے نبی کریم ﷺ کے ارشاد۔ **"انا أعلمکم باللہ"** کو پیش کیا کہ حضور اقدس ﷺ نے اپنے آپ کو اعلم باللہ قرار دیا اور علم باللہ ایمان کا نام ہے۔ لہٰذا جب علم باللہ ایمان کا نام ہے تو اس میں صیغہ اسم تفضیل کا استعمال کیا گیا جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں لوگوں کے درجات متفاوت ہیں۔ کسی کا علم زیادہ اور کسی کا کم، اور جب علم ایمان کا مترادف ہوا تو ایمان کے درجات بھی مختلف ہوئے، تو یہ ایمان کی زیادتی اور نقصان پر دلالت کر رہی ہے اور ساتھ ساتھ عمل کے جزو ایمان ہونے پر بھی دلالت کر رہی ہے، اس واسطے کہ علم کی کمی وزیادتی انسان کے

عمل سے تعلق رکھتی ہے، کیونکہ بعض آدمی علم کم حاصل کرتے ہیں اور بعض آدمی زیادہ علم حاصل کر لیتے ہیں، گویا ان کے علم کا حصول یہ ان کا ایک عمل ہے، جو ایمان کے اندر داخل ہے۔ لہٰذا اس فقرے کے پہلے حصے سے مرجئہ کی براہ راست تردید ہو رہی ہے جو کہ ایمان کی کمی اور زیادتی کو قبول نہیں کرتے۔ اور ضمناً اس میں اعمال کے جزو ایمان ہونے پر دلالت بھی ہوگئی، اور زیادتی اور نقصان کے قبول ہونے پر صیغہ تفضیل سے استدلال ہوا، اور یہ استدلال اعلم باللہ کو ایمان کے مترادف قرار دینے پر موقوف ہے۔ جب اس میں تفضیل ہے تو ایمان میں بھی تفضیل ہے۔

اور دوسرے فقرے **''ان المعرفة فعل القلب''** سے کرامیہ کی تردید مقصود ہے، کیونکہ کرامیہ کہتے ہیں کہ ایمان فقط اقرار باللسان کا نام ہے، لہٰذا **''ان المعرفة فعل القلب''** سے ان کی تردید اس طرح کر رہے ہیں کہ جب ہم نے پہلے فقرے میں علم باللہ کو ایمان کے مترادف قرار دیدیا۔ تو علم باللہ کا دوسرا نام معرفۃ باللہ ہے اور معرفت در حقیقت قلب کا فعل ہے۔

لہٰذا محض اقرار باللسان کرنے سے ایمان کی حقیقت حاصل نہیں ہوتی، بلکہ معرفت قلبی جو تصدیق قلبی کے مترادف ہے وہ ضروری ہے، جس کی دلیل میں یہ آیت پیش کردی کہ **''وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ''** یعنی مؤاخذہ انسان کے اعمال قلب سے ہوتا ہے۔

اس سے اشارہ کر دیا ایک اثر کی طرف جو زید ابن اسلمؒ (تابعی) سے مروی ہے، جس کو حافظ ابن حجرؒ نے بھی نقل کیا ہے کہ یہ آیت ایک خاص مسئلے کو بیان کرنے کے لئے نازل ہوئی ہے، کہ اگر کوئی شخص اس طرح کی قسم کھائے کہ فلاں کام کروں تو میں کافر ہوں۔ العیاذ باللہ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں تو میں کافر، تو اب اگر وہ اس عورت سے نکاح کرلے تو کیا واقعی کافر ہو جائے گا یا نہیں؟

آیت کریمہ یہ بتا رہی ہے کہ اگر بغیر کسی نیت کے محض ویسے ہی کہہ دیا تب تو نکاح کرنے سے کافر نہیں ہوگا۔ لیکن اگر باقاعدہ یہ سوچ سمجھ کر کہا اور نیت بھی یہی ہے کہ نکاح کی صورت میں کفر اختیار کرلوں گا تو کافر ہو جائے گا، اور اگر عقد قلب نہیں کیا ویسے ہی بے خیالی میں کہہ دیا تو کافر نہیں ہوگا۔

امام بخاری رحمہ اللہ کے اس اثر کی طرف اشارہ کرنے سے مطلب یہ ہے کہ اس اثر میں کفر کو عقد قلب پر موقوف کیا ہے کہ جب دل سے کافر ہونے کا ارادہ کرے گا تو کافر ہو جائے گا۔ لہٰذا جب کفر عقد قلب پر موقوف ہے تو ایمان بھی عقد قلب پر موقوف ہوگا، لہٰذا معرفت قلب ضروری ہے۔ محض اقرار باللسان ضروری نہیں جیسے کہ کرامیہ کہتے ہیں۔ [۱۲۱]

بعض حضرات نے یہ کہا کہ اتنی دور جانے کی ضرورت نہیں بلکہ فعل قلب ہونا محض ایک نظیر کے طور پر

---

[۱۲۱] فتح الباری، ج: ۱، ص: ۷۰.

آیت پیش کی ہے کہ آیت میں **"کسبت قلوبکم"** کا لفظ آیا ہے کہ عمل کرنا / فعل کرنا، تو کسب کی نسبت قلب کی طرف کی گئی۔ اور استدلال یہ کیا ہے کہ جس طرح یہاں کسب کی نسبت قلب کی طرف کی گئی اسی طرح معرفت کی نسبت بھی قلب کی طرف ہوگئی یہ بعض شراح نے تینوں حصوں کی اس طرح تشریح فرمائی ہے۔

لیکن اس تشریح پر کچھ انشراح نہیں بلکہ کچھ تکلف سا لگتا ہے، اور بعض حضرات نے اور توجیہات پیش کی ہیں وہ اور پر تکلف ہیں، لیکن مجھے قریب تر دو توجیہات معلوم ہوتی ہیں:

پہلی توجیہ تو وہی ہے کہ اس سے مقصود مرجۂ کی تردید ہے اور وہ ایمان کے اندر زیادتی اور نقصان کو بتانا چاہتے ہیں اور **"انا اعلمکم باللہ"** کے معنی ہوئے کہ علم ایمان باللہ ہے۔ اس میں صیغہ تفضیل دلالت کرتا ہے کہ علم میں زیادتی ہوتی ہے گویا کہ ایمان میں زیادتی ہو، تو مرجۂ کی تردید مقصود ہے۔

اشکال

جب امام بخاری رحمہ اللہ کا یہ استدلال موقوف ہے اس بات پر کہ علم باللہ ایمان ہے۔ تو آپ نے جو ایمان کی تعریف کی ہے اس میں صرف **"وھو قول و فعل"** کہا ہے اور اس میں نہ علم کا لفظ ہے اور نہ معرفت کا لفظ ہے، آپ نے تو علم کو ایمان کی تعریف میں ذکر کیا ہی نہیں اور یہاں کہہ رہے ہیں کہ علم، عین ایمان ہے اور اس بناء پر اس استدلال کی بنیاد زیادتی اور نقصان میں رکھ رہے ہیں۔ اگر علم، عین ایمان تھا تو آپ نے اس کی تعریف میں ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ **"وان المعرفۃ فعل القلب"** ہم نے ایمان کی تعریف میں جو فعل کہا تھا وہ فعل عام ہے۔ خواہ وہ جوارح کا ہو یا قلب کا، اور معرفت اگر چہ جوارح کا فعل تو نہیں، لیکن قلب کا فعل ہے اور جب تک قلب اس کا ارادہ نہیں کرے گا اس وقت تک معتبر نہیں پھر اس کی نظیر کے طور پر آیت ذکر کی **"وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ"** اس میں قلب کی طرف کسب کی نسبت ہے، تو معلوم ہوا کہ جس طرح کسب جوارح سے ہوتا ہے اسی طرح قلب سے بھی ہوتا ہے۔

یعنی اس آیت کے لانے کا صرف اس بات پر استدلال مقصود ہے کہ فعل جس طرح جوارح کا ہوتا ہے اسی طرح قلب کا بھی ہوتا ہے۔ قرآن کریم نے بھی کسب کی نسبت قلوب کی طرف کی ہے۔ یہیں سے معلوم ہوا کہ کسب قلوب کا بھی ہوتا ہے۔

ہم نے جب فعل کہا اور اس سے فعل قلب مراد لیا ہے تو اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں۔ یہ توجیہ نسبتاً

زیادہ بہتر معلوم ہوتی ہے۔

دوسری توجیہ میری سمجھ میں یہ آتی ہے کہ اس ترجمۃ الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ مرجئیہ وکرامیہ کی تردید کرنا نہیں چاہتے بلکہ جہمیہ کی تردید مقصود ہے۔

کیونکہ جہمیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق منطقی کا نام ہے، اور وہ تصدیق قلبی کو ضروری نہیں سمجھتے یعنی وہ مجرد معرفت یا مجرد علم کو ایمان کہتے ہیں۔

لہٰذا امام بخاریؒ نے اس ترجمۃ الباب سے جہمیہ کی تردید اس طرح کی کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد نقل کیا کہ **"انا اعلمکم باللہ"** میں اللہ تعالیٰ کو زیادہ جاننے والا ہوں، زیادہ معرفت رکھتا ہوں۔ یہاں دو وجہ سے علم سے مراد صرف تصدیق منطقی نہیں ہو سکتی۔

ایک وجہ یہ ہے کہ تصدیق منطقی میں درجات نہیں ہوتے بلکہ ایک حقیقت کا بیان ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر محض تصدیق منطقی مراد ہوگی تو اس میں تفصیل نہ ہوگی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے یہ جملہ معرض مدح میں ارشاد فرمایا ہے کہ صحابہ کرام ﷺ زیادہ سے زیادہ عبادت کرنا چاہتے ہیں، تو اس کے جواب میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ زیادہ تعریف کی بات نہیں، حالانکہ میں اعلم ہوں اور مدح ہمیشہ اس فعل پر ہوتی ہے جو انسان کے اختیار سے ہو۔ غیر اختیاری طور پر اگر کسی شخص کو کوئی چیز حاصل ہوگئی ہے تو مدح کے لائق نہیں۔ لہٰذا جو علم اپنے اختیار سے ہو وہ قابل تعریف ہے، اور تصدیق منطقی میں اختیار کا کوئی دخل نہیں ہوتا، بلکہ اختیار کا دخل تصدیق قلبی کے اندر ہوتا ہے۔ اس واسطے **"انا اعلمکم باللہ"** میں صیغۂ تفضیل کے اندر ایک مخفی استدلال تھا اور اس کے معرض مدح میں بیان ہونے کے اندر اس کی مراد تصدیق اختیاری ہے نہ کہ تصدیق منطقی مراد ہے۔

اس کو مزید صراحت کے ساتھ آگے فرما دیا کہ **"وان المعرفۃ فعل القلب"** کہ معرفت محض قلب کا فعل ہے، انفعال نہیں ہے کہ خود بخود دل میں بات آجائے، بلکہ فعل ہے جس کے اندر اختیار کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اس لئے جو معرفت ایمان کے لئے ضروری ہے وہ معرفت بمعنی تصدیق منطقی نہیں بلکہ بمعنی تصدیق قلبی ہے۔

اس پر مزید استدلال **"وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ"** سے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تم پر مواخذہ کرتے ہیں اس چیز سے جو تمہارے قلوب کسب کریں۔ یعنی اختیار سے کسب کریں تو مواخذہ جو کچھ ہے وہ کسب ہے۔ تو مدح بھی کسب پر ہوگی تو پہلے **"انا اعلمکم باللہ"** میں جو مدح ہو رہی ہے وہ درحقیقت علم مکسوب پر ہو رہی ہے نہ کہ علم اضطراری وعلم غیر اختیاری پر۔ لہٰذا محض معرفت تصدیق منطقی کافی نہیں بلکہ ان کے ساتھ اختیاری معرفت ضروری ہے جو قلب کے ارادے اور فعل سے ہو، تو اس کا مقصد جہمیہ کی تردید ہوا۔

یہ اقرب توجیہات ہیں، باقی میں بہت تکلف اور تصنع ہے۔ اس واسطے میں نے ان کا ذکر نہیں کیا۔ اس

کے بعد امام بخاریؒ نے باب کے تحت حدیث ذکر فرمائی ہے کہ:

۲۰ ۔ حدثنا محمد بن سلام البیکندی قال : أخبرنا عبدة ، عن هشام عن أبیه عن عائشة قالت : کان رسول اللہ ﷺ إذا أمرهم أمرهم من الأعمال بما یطیقون ، قالوا: إنا لسنا کهیئتک یا رسول اللہ ، إن اللہ قد غفرلک ما تقدم من ذنبک وما تأخر ، فیغضب حتی یعرف الغضب فی وجهه ثم یقول : ((إن أتقاکم وأعلمکم باللہ أنا)). [۲۲]

حدیث کی تشریح

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب صحابہ کرام ؓ کو حکم دیتے تو ایسے اعمال کا حکم دیتے جن کی وہ طاقت رکھتے ہوں۔ (جو لوگوں کی طاقت میں داخل ہوں اور لوگوں کے طاقت سے باہر نہ ہوں اور ان میں ساتھ ساتھ یہ مفہوم بھی داخل ہے کہ لوگوں سے اتنی مشقت اٹھانے کو آپ ﷺ پسند نہیں کرتے تھے جو ان کی طاقت سے باہر ہو یا زیادہ ہو۔) اور حدیث میں فرمایا گیا کہ ایسے عمل کرو جن کی تمہارے اندر طاقت ہو۔

"قالوا: انا لسنا کهیئتک یا رسول اللہ" الخ

یعنی ہم آپ جیسے نہیں، بیشک اللہ تعالیٰ نے آپ کے آگے پیچھے سب گناہ معاف فرمادیئے ہیں۔ (یعنی اول تو آپ سے کوئی گناہ سرزد ہو ہی نہیں سکتا۔ اگر بالفرض کوئی بھول چوک ہو بھی جائے تو اللہ تعالیٰ معاف فرمادیں گے، لہٰذا آپ کو اتنی محنت کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن ہمارے ساتھ یہ معاملہ نہیں ہے کہ ہمارے لئے معافی کا اعلان کیا ہو کہ "تمہارے آگے پیچھے سارے گناہ معاف ہیں" لہٰذا ہمیں نجات پانے کے لئے آپ ﷺ سے بھی زیادہ محنت کی ضرورت ہے)۔ جب صحابہ کرام ؓ ایسی بات فرماتے تو آپ ﷺ ناراضگی کا اظہار فرماتے حتی کہ غصہ آپ ﷺ کے چہرۂ انور پر ظاہر ہونے لگتا پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ بیشک تم میں سب سے زیادہ تقوی رکھنے والا اور اللہ تعالیٰ کی سب سے زیادہ معرفت رکھنے والا میں ہوں۔ یعنی میں جب اپنی معرفت کی زیادتی اور تقویٰ کی زیادتی کے باوجود اعتدال کو پسند کرتا ہوں تو تمہیں تو بطریق اولیٰ اعتدال کو پسند کرنا چاہئے۔

اعتدال، حفظ حدود دین کا نام ہے

دین اپنے شوق کو پورا کرنے کا نام نہیں، اپنی رائے کو چلانے کا نام نہیں بلکہ دین رسول کریم ﷺ کی اتباع کا

[۲۲] وفی سنن أبی داؤد ، کتاب الصوم ، باب فیمن أصبح جنبا فی شهر رمضان ، رقم : ۲۰۴۱ ، و مسند احمد ، باقی مسند الأنصار ، باب حدیث السیدة عائشة رقم : ۲۲۹۹۴، ۲۳۱۴۷، ۲۳۱۸۳، ۲۳۲۴۹، وموطأ مالک ، کتاب الصیام، باب ماجاء فی صیام الذی یصبح جنبا فی رمضان ، رقم: ۵۶۴.

نام ہے۔لہٰذا جتنا رسول کہہ رہا ہے بس اسی پر عمل ہونا چاہیئے، اس میں ہی نجات ہے اور اس میں ہمارے لئے ذخیرۂ آخرت ہے۔

حدیث کا بنیادی مفہوم یہ ہے کہ عبادت میں بھی اعتدال سے کام لیا جائے۔ ایسا نہ ہو کہ اتنی عبادت میں لگ جائے کہ دوسروں کے حقوق ضائع ہونے لگے۔

مثلاً بیوی، بچوں اور نفس کے حقوق ہیں اور اگر آدمی اتنی محنت کرے کہ اس کے نتیجے میں بیمار پڑ جائے یا بیوی بچوں کے حقوق پامال ہونے لگیں۔ تو یہ ٹھیک نہیں ہے، بلکہ شریعت نے ہر چیز کی حدود مقرر کی ہیں: **"تلک حدود اللہ ومن یتعد حدود اللہ فقد ظلم نفسہ"**

یہ اللہ تعالیٰ کی قائم کردہ حدود ہیں اور دین نام ہے انہی حدود کی حفاظت کرنے کا۔ یعنی کون سا کام کس حد تک آدمی کو کرنا ہے۔ حفظ حدود، دین کا نام ہے۔

حضرت عمر فاروق ﷺ کی تعریف میں کہا گیا کہ **"کان وقافاً عند حدود اللہ"** اللہ کے حدود کے آگے کھڑے ہونے والے تھے، وہ جانتے تھے کہ کونسا کام کس حد تک کرنا ہے، عبادت کس حد تک کرنی ہے۔ بیوی اور بچوں سے محبت کس حد تک کرنی ہے، کسب معاش کس حد تک کرنا ہے، تحصیل علم کس حد تک کرنی ہے، جہاد کتنا کرنا ہے، تبلیغ کتنی کرنی ہے، یہ سب چیزیں حدود کی پابندیاں ہیں۔ اور شریعت نے ان حدود کو ذکر فرمایا ہے، اگر ان حدود سے آدمی تجاوز کر جائے تو اس کا نام تعدی اور ظلم ہے یعنی ایک حق میں تجاوز کر دیا اور دوسرے کا حق پامال کر دیا، اسی کا نام ظلم ہے۔

حفاظت حدود شرعیہ کے لئے اولیاء اللہ کی صحبت ضروری ہے

حفاظت حدود محض کتاب پڑھنے سے نہیں آتی، محض حروف ونقوش سے حاصل نہیں ہوتی، اس کے لئے کسی بزرگ کی صحبت ضروری ہے اور یہی سنت اللہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پیغمبر کو اسی لئے بھیجتے ہیں کہ وہ اپنے عمل سے لوگوں کو بتاتا ہے کہ کون سا کام کس حد تک کرنا ہے۔ اسی کی صحبت میں رہ کر اس کے متبعین ان حفظ حدود کو سمجھتے بھی ہیں اور ان کی مشق بھی کرتے ہیں، پھر ان کے بعد تابعین پھر تبع تابعین اور اس طرح یہ سلسلہ صحبت کے ذریعے منتقل ہوتا گیا۔

لہٰذا اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ میں حفظ حدود کو محض الفاظ سے سمجھوں یا ریاضی کے فارمولے کے تحت سمجھ لوں، تو ممکن نہیں۔ اس کا آسان طریقہ یہ ہے کہ کسی کی صحبت میں بیٹھ جائے اور ان میں یہ دیکھے کہ کون سا کام یہ صاحب کس حد تک کرتے ہیں۔

یہ نکتہ خدا کرے ذہن نشین ہو جائے کہ دین کی فہم ان حدود کو سمجھے ہوئے بغیر نہیں آتی اور اس فہم کے اوپر

عمل بغیر صحبت کے حاصل نہیں ہوتا، اسی لئے کہتے ہیں کہ کسی شیخ سے تعلق قائم کرو، یہ پیری مریدی اصل میں اسی کام کے لئے ہے۔ یہ وظیفوں کے لئے، خواب کی تعبیر معلوم کرنے کے لئے اور کشف وکرامت حاصل کرنے کے لئے نہیں ہے، بلکہ حدود کی حفاظت کے لئے ہے کہ کونسی چیز کس درجے میں ہو۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنی رحمت عطا فرمائیں۔ آمین۔

اشکال

اس روایت میں ایک جملہ آیا ہے کہ **"ان اللّٰہ قد غفرلک ماتقدم من ذنبک وماتأخر"** اس پر مشہور اشکال یہ ہے کہ جب نبی کریم ﷺ معصوم ہیں تو ذنب کا تصور کیسا، پھر یہ کیوں کہا ہے؟

جواب

اس کے بہت سے جوابات دیئے گئے ہیں۔ لیکن زیادہ بہتر جواب دو ہیں:

پہلا جواب یہ ہے کہ یہاں ذنب کا جو ذکر ہے وہ **"علی سبیل الفرض والتسلیم"** ہے کہ آپ سے کوئی ذنب ہوتے تو نہیں اگر ہوتا بھی تو اگلا پچھلا سب معاف تھا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ جب کسی شیٔ کو دوسری شیٔ کی طرف مضاف کیا جاتا ہے تو مضاف بھی مضاف الیہ کی شان کا ہونا چاہئے تب تو اضافت درست ہوگی۔ ذنب کی نسبت جب نبی کریم ﷺ کی طرف کی جائے تو ذنب سے مراد وہ ذنب ہے جو نبی کریم ﷺ کی شان کا ذنب ہو اور وہ ذنب ایسا نہیں ہے جیسا میرا اور تمہارا ہوتا ہے جو گناہ کہلاتا ہے، بلکہ وہ ذنب ہے جو بعض امور میں نبی کریم ﷺ سے کوئی تسامح ہو، جو حقیقت میں گناہ نہیں تھا۔ لیکن سرکارِ دوعالم ﷺ کی شان اور رتبے کے حساب سے اور **"حسنات الأبرار وسیئات المقربین"** کے قاعدے سے اس کے اوپر ذنب کا اطلاق کیا گیا۔ یعنی اجتہادی لغزش ہو سکتی ہے، لیکن وہ گناہ کے درجے تک نہیں پہنچتی۔ اس لئے ان کے بلند مقام کے لحاظ سے ذنب کا اطلاق کر دیا گیا۔

لہٰذا اس سے نبی کریم ﷺ کی عصمت پر کوئی حرف نہیں ہے بلکہ عارفین نے تو یہاں تک فرمایا تھا کہ جب نبی کریم ﷺ استغفار فرماتے تھے تو ستر مرتبہ فرماتے تھے، جب گناہ نہیں تو کس لئے استغفار فرماتے، تو بعض عارفین نے یہ کہا کہ سرکارِ دوعالم ﷺ کے درجات میں پیہم ترقی ہوتی تھی اور جب آگے درجے پر پہنچتے تو پچھلا درجہ آپ ﷺ کو بمنزلہ ذنب نظر آتا، اس سے آپ ﷺ استغفار فرماتے تھے۔ تو ہمارے لحاظ سے وہ اعلیٰ درجہ جس پر ہم نہیں پہنچ سکتے۔ لیکن سرورِ دوعالم ﷺ اسی کو ذنب تصور فرماتے تھے اور استغفار فرماتے تھے، تو اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا کہ جس کو تم ذنب کہہ رہے ہو۔ اگر وہ ذنب ہے تو اگلے پچھلے سب معاف ہیں۔ لہٰذا اس سے عصمت

پر کوئی حرف نہیں آتا۔

اشکال

دوسرا اشکال یہ ہے کہ آپ ﷺ نے یہاں پر فرمایا کہ "إن أتقاکم وأعلمکم باللہ أنا" کہ میں تم سے زیادہ متقی ہوں، تم میں سب سے زیادہ اعلم میں ہوں، تو کسی کو شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ فخر ہے یا یہ اپنی تعریف ہے۔

جواب

اس کا جواب واضح ہے کہ آپ ﷺ تشریف ہی اس بات کے لئے لائے تھے کہ لوگوں کو حقائق کی تعلیم دیں یا حقائق کا علم دیں، اور یہ ایک حقیقت ہے، اور اس کی تبلیغ آپ ﷺ پر فرض تھی، تو یہ بطور مدح اور فخر نہیں۔ اس لئے فرمایا۔ "انا سید ولد آدم و لا فخر" تو یہاں پر بھی یہ بات ہے اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اگر کوئی بڑا اپنے چھوٹوں کے سامنے اپنی کوئی فضیلت بیان کرے تو بطور فخر و نام و نمود نہیں، بلکہ بطور تعلیم و تلقین ہے تاکہ وہ ان سے سبق حاصل کریں۔ اگر اس سے تعلّی بڑائی مراد نہ ہو، بلکہ مقصود دوسروں کی خیر خواہی ہو تو یہ جائز ہے۔

لیکن کہاں یہ بات خیر خواہی سے کہی گئی یا تعلیم و تلقین کی غرض سے کہی گئی، اور کہاں فخر و غرور کی غرض سے اور کہاں تعلّی و تکبر کے طور پر کہی گئی ہے۔ ان دونوں میں امتیاز آسان کام نہیں۔ دونوں میں باریک فرق ہے اور اس باریک فرق کو ہر کوئی محسوس نہیں کر پاتا۔ اس لئے اس کے واسطے کسی شیخ کی ہدایت کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہی تو حدود ہیں کہ کہاں یہ غرور کی حد میں داخل ہو گئی ہے اور کہاں یہ تحدیثِ نعمت اور حقیقت ہے۔ دیکھنے میں دونوں ایک جیسی معلوم ہوتی ہیں اور حقیقت میں دونوں کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے کہ کس چیز کو کہیں کہ تحدیثِ نعمت، اور کس چیز کو تعلّی اور تکبر کہیں۔ ان دونوں میں خط امتیاز کھینچنا ہر ایک کے بس کا کام نہیں، بلکہ اسی کے لئے شیخ کی رہنمائی کی ضرورت ہوتی ہے۔

تعلّی بشکل تحدیث نعمت

حضرت حکیم الامت اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ ایک مرتبہ وعظ فرما رہے تھے اور وعظ کرتے کرتے درمیان میں ایک مضمون قلب پر وارد ہوا تو آپؒ نے فرمایا کہ ایک بات قلب پر ابھی وارد ہوئی ہے اور آپ یہ بات مجھ ہی سے سنیں گے کسی اور سے نہیں سنو گے اور یہ میں تحدیثِ نعمت کے طور پر کہتا ہوں۔ آپ نے یہ جملہ کہہ دیا اور اس کے بعد آنکھیں بند کیں اور سر جھکایا اور فرمایا کہ میں نے یہ کیا کہہ دیا کہ مجھ ہی سے سنیں گے کسی اور

سے نہیں سنو گے۔ تقریری وعظ میں یہ فرمار ہے ہیں کہ میں نے یہ کیا کہہ دیا! میں نے یہ تعلّی کا جملہ کہا اور اس کے اوپر تحدیثِ نعمت کا پردہ ڈالا۔ حقیقت میں یہ تعلّی کا جملہ ہے۔ میں اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ مجھے معاف فرما دیں۔ بھرے مجمع میں جملہ استغفار فرمایا۔ بھرے مجمع میں کوئی اس طرح کر سکتا ہے! بلکہ وہی کر سکتا ہے کہ جس کو ہر وقت اپنے مرنے کی فکر لگی ہوئی ہو، اللہ تعالیٰ کے سامنے جواب دہ ہونے کی اور اللہ کی حدود کو محفوظ رکھنے کی فکر لگی ہوئی ہو۔ انہوں نے پہچان لیا کہ یہ تحدیثِ نعمت نہیں تھی بلکہ تعلّی اور تکبر ہے۔ اس لئے شیخ کی ضرورت ہوتی ہے۔

تو بہرحال میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہی فقرہ کہ **"اتقاکم واعلمکم باللہ انا"** کوئی شخص کہے مثلاً میں اپنے شاگردوں سے کہتا ہوں کہ **"اتقاکم واعلمکم باللہ انا"** اور اتباعِ سنت کے غرض سے کہتا ہوں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا تھا تو یہ بات درست نہیں، اس لئے کہ ہم سب امراضِ باطنہ میں گھرے ہوئے ہیں۔ اس واسطے اس کلمہ سے پرہیز ہی کرنا چاہئے، کہ کبھی کہہ دیں کہ شیطان تم کو دھوکہ دے جائے کہ یہ تم تحدیثِ نعمت کے طور پر کہہ رہے ہو حقیقت میں تعلّی ہو۔

"اعلمکم باللہ" میں علم سے مراد درحقیقت معرفت ہے۔

لفظ علم ومعرفت کی حقیقت

بزرگوں نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے علم کا لفظ حقیقی معنی میں درست نہیں، بلکہ معرفت کا لفظ استعمال کریں، کیونکہ علم کا لفظ کسی چیز کی کنہ کو جاننے کے لئے ہوتا ہے۔ جیسے **"علمت کذا"** یعنی میں نے اس کی کنہ جان لی اور اللہ تعالیٰ کی ذات کا کنہ کا جاننا کسی انسان کے بس کی بات نہیں۔ البتہ یوں تو کہہ سکتے ہو کہ **"عرفت اللہ"** کہ اللہ کو پہچان لیا۔ لیکن **"علمت اللہ"** نہیں کہہ سکتا ہے۔ کیونکہ اللہ کے علم کو حاصل کرنا کسی بھی مخلوق کے لئے محال ہے۔ کیونکہ اس کی کنہ اور حقیقت انسان کے بس سے باہر ہے۔ **"سبحانہ ما اعظم شانہ لایحد ولایتصور"** نہ اس کی حد بیان ہو سکتی ہے اور نہ اس کا تصور ہو سکتا ہے۔ لہٰذا کنہ کا جاننا ممکن نہیں۔ اس واسطے بزرگوں نے فرمایا کہ علم کا لفظ استعمال ہو نہیں سکتا البتہ معرفت کا ہو سکتا ہے۔ لہٰذا جہاں کہیں لفظ اللہ کو علم کا مفعول قرار دیا ہو تو وہاں علم سے مراد معرفت ہے۔

علم اور معرفت میں فرق

علم اور معرفت میں فرق یہ ہے کہ علم اس کی کنہ کے جاننے کا نام ہے اور معرفت کسی چیز کی علامتوں کے پہچاننے کا نام ہے۔ مثلاً اگر آپ کو کسی شخص کی علامتیں پتہ ہیں۔ اب اگر وہ علامتیں اس میں پائی گئیں تو یہ معرفت

ہوگئی، لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کی کنہ کا پتہ بھی لگ جائے۔ اس واسطے باری تعالیٰ کی معرفت تو حاصل ہو سکتی ہے لیکن علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے جہاں کہیں علم کا لفظ آیا ہے وہ معرفت کے معنی میں ہے۔

اسی وجہ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جب **"أنا أعلمکم باللہ"** کی تشریح کی تو وہاں پر علم کا لفظ استعمال نہیں کیا، بلکہ فرمایا کہ **"وان المعرفة فعل القلب"** کہ علم سے مراد معرفت ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ کا علم حقیقی ممکن ہی نہیں۔

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا
بس جان گیا میں تیری پہچان یہی ہے

بس علامت دیکھتے ہیں تو اللہ جل جلالہ کہ **"بکل شیئ له آیة تدل علی انه واحد"** لیکن اس کی کنہ سمجھ میں نہیں آتی۔ اکبر الہ آبادی مرحوم کہتے ہیں کہ:

خدا کے باب میں یہ غور کیا ہے
خدا کیا ہے؟ خدا ہے اور کیا ہے؟

مطلب یہ ہے کہ اگر تم اس کی حقیقت کو پہچاننا چاہو اور اس کی کنہ کو جاننا چاہو تو یہ تمہارے بس سے باہر ہے بس خدا، خدا ہے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہہ سکتے ہیں۔

(۱۴) باب: من کرہ أن یعود فی الکفر کما یکرہ أن یلقی فی النار من الإیمان

۲۱ ۔ حدثنا سلیمان بن حرب قال: حدثنا شعبة، عن قتادة، عن أنس ﷺ عن النبی ﷺ قال: ((ثلاث من کن فیه وجد حلاوة الإیمان: من کان اللہ ورسوله أحب إلیه مما سواهما، ومن أحب عبدا لا یحبه إلا للہ، ومن یکرہ أن یعود فی الکفر بعد إذ أنقذہ اللہ کما یکرہ أن یلقی فی النار)). [راجع: ۱۶] [۱۲۳]

۱۲۳ وفی صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإیمان، رقم: ۶۰، ۶۱، و سنن الترمذی، کتاب الإیمان عن رسول اللہ، باب ماجاء فی ترک الصلاة، رقم: ۲۵۴۸، وسنن النسائی، کتاب الإیمان و شرائعه، باب طعم الإیمان، رقم: ۴۹۰۱، ۴۹۰۲، ۴۹۰۳، وسنن ابن ماجة، کتاب الفتن، باب الصبر علی البلاء، رقم: ۴۰۲۳، ومسند احمد، باقی مسند المکثرین، باب مسند أنس بن مالک، رقم: ۱۱۵۶۴، ۱۱۶۷۹، ۱۲۳۰۴، ۱۲۲۲۱، ۱۲۹۲۷، ۱۳۱۰۲، ۱۳۳۴۹، ۱۳۵۵۲.

یہ حدیث ماقبل میں گذر چکی ہے، لیکن امام بخاریؒ اس کو دوبارہ اس لئے لائے ہیں کہ یہاں انہوں نے دوسرا ترجمۃ الباب قائم کیا ہے کہ:

”من کرہ أن یعود فی الکفر کما یکرہ أن یلقی فی النار من الإیمان“

اس ترجمۃ الباب میں ”**من الإیمان**“ میں ”**من سببیہ**“ ہے یعنی ایمان کی وجہ سے کفر میں عود کرنے کی کراہیت پیدا ہو جائے۔ ایسی کراہیت جیسے کہ آگ میں ڈالے جانے سے ہوتی ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ من الایمان کہہ کر یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ کیفیت بھی ایمان کا حصہ ہے، اور ایمان کی مضبوطی کی علامت ہے کہ آدمی کے اندر ایسا مضبوط ایمان ہو جائے۔ اس لئے اس حدیث کو دوبارہ لے کر آئے ہیں۔ لیکن سند میں بہت فرق ہے، اگر چہ پیچھے بھی یہ حدیث حضرت انس ﷺ کے ذکر سے آئی تھی، لیکن وہاں پر روایت کرنے والے ابوقلابہ تھے اور یہاں قتادہؒ ہیں تو پوری سند بدلی ہوئی ہے اس لئے تکرار نہیں ہے۔

یہاں اس روایت میں ”**أحب إلیہ مما سواھما**“ کی ضمیر اللہ اور رسول کی طرف لوٹائی گئی ہے، جبکہ ایک روایت میں آتا ہے کہ خطیب یوں کہہ رہا تھا ”**ومن یعصھما فإنہ لا یضر الا نفسہ**“ تو اس پر آپ ﷺ نے نکیر فرمائی تھی کہ اللہ اور رسول کو ایک ہی ضمیر سے جمع کرنا ٹھیک نہیں، کیونکہ مراتب کا فرق رکھنا چاہیے، لہٰذا اللہ اور رسول کو الگ الگ ذکر کرنا چاہیے۔ لیکن یہاں ”**سواھما**“ کے اندر دونوں کو اکٹھا کر دیا ہے۔

اس اشکال کے جوابات شرّاح نے مختلف طریقوں سے دیئے ہیں، لیکن ان سب میں جانے کی حاجت نہیں ہے۔ البتہ ایک جواب بڑا لطیف دیا گیا ہے کہ ”**أحب إلیہ مما سواھما**“ میں محبت کا ذکر ہو رہا ہے۔ لہٰذا ان دونوں میں جمع کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، کیونکہ دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ نبی کریم ﷺ کی محبت درحقیقت اللہ کی محبت ہے اور اللہ کی محبت نبی کریم ﷺ کی محبت ہے۔

حضرت رابعہ بصریؒ کا خواب

حضرت رابعہ بصریہؒ کا مقولہ مشہور ہے کہ ایک مرتبہ حضرت رابعہ بصریہؒ کو خواب میں اللہ جل جلالہ کی زیارت ہوئی۔ (بعض اللہ کے بندوں کو اللہ کی زیارت خواب میں ہوتی ہے) تو کہنے لگیں کہ اے اللہ مجھے کچھ معاف فرما دیجئے گا کہ میری کیفیت کچھ ایسی ہے کہ نبی کریم ﷺ کی محبت قلب پر اتنی زیادہ غالب ہے کہ آپ کی محبت اتنی معلوم نہیں ہوتی، تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان کی محبت بھی تو میری ہی محبت ہے۔ تو حقیقت میں سرکار دو عالم ﷺ کی محبت اللہ کی محبت ہے، اس واسطے یہاں پر دونوں کو جمع کیا گیا ہے۔

یہ اگر چہ لطیف بات ہے لیکن بظاہر یہ جواب ہر جگہ نہیں چل سکتا کہ بہت سی جگہوں پر دونوں کو ضمیر واحد

سے جمع کیا گیا، اس لئے زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ آپ ﷺ نے جو نکیر فرمائی تھی وہ غالباً ابتداء اسلام کا واقعہ تھا، جب عقائد اسلام قلوب میں راسخ نہیں ہوئے تھے۔ اس لئے اس بات پر تنبیہ فرمائی کہ ایسا نہ ہو کہ اللہ ورسول کو ایک ہی سمجھ لو اور دونوں کو ایک ہی درجہ دینے لگو۔ لیکن جب بعد میں عقائد اسلام راسخ ہو گئے تو اس قسم کی تعبیر کو گوارا کر لیا گیا۔ واللہ اعلم۔

(۱۵) باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال

ایمان داروں کا اعمال کی وجہ سے ایک دوسرے پر فضیلت

امام بخاری رحمہ اللہ کا اس ترجمۃ الباب سے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ اہل ایمان اعمال میں ایک دوسرے سے متفاضل ہوتے ہیں یعنی کسی کا عمل زیادہ اور کسی کا عمل کم ہوتا ہے۔

لوگوں نے یہاں بھی ترجمۃ الباب میں اس کو منطبق کرنے کی کوشش کی ہے کہ وہ جو مذاہب ہے ایمان کی تعریف وغیرہ کے سلسلہ میں اسی قسم کی کسی میں تبدیلی کسی میں توثیق اس سے مقصود ہے۔

لیکن کیا یہ ضروری ہے کہ ہر باب میں کسی کی تردید ہی مقصود ہو اور لوگ کبھی جہمیہ کی تردید کرتے رہیں تو کبھی کرامیہ کی۔ کتاب الایمان صرف اس لئے تو نازل نہیں ہوئی کہ لوگ تردید کرتے رہیں، لہٰذا جو اصل مقصود اور جو ایمان کا تقاضا ہے وہ بھی تو ہونا چاہئے اور وہ ایمان کے باب میں بتایا ہے کہ اہلِ ایمان ایمان صفت میں تو سب برابر ہوتے ہیں۔

لیکن اعمال کے اندر تفاضل ہوتا ہے کہ کسی کا عمل زیادہ اور اچھا ہے تو اس کو دوسرے پر فضیلت حاصل ہے اور دوسرے کو اس کے مقابلہ میں کم فضیلت ہے تو اس سے خود بخود مرجئہ کی تردید ہو ہی جائے گی کہ جو اعمال کو کوئی درجہ دینے کو تیار ہی نہیں ہیں۔

۲۲ ۔ حدثنا اسماعيل قال : حدثني مالك ، عن عمرو بن يحيى المازني ، عن أبيه، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال:((يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ثم يقول الله تعالى : اخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان ، فيخرجون منها قد اسودوا فيلقون في نهر الحياء ۔ أو الحياة ، شك مالك ۔ فينبتون كما تنبت الحبة في جانب السيل، ألم تر أنها تخرج صفراء ملتوية؟)). قال وهيب : حدثنا عمرو: ((الحياة)). وقال: ((خردل من خير)). [أنظر: ۴۵۸۱، ۴۹۱۹، ۶۵۶۰،

۶۵۷۴، ۷۴۳۸، ۷۴۳۹][۱۲۴]

تشریح

یہاں حضرت ابوسعید خدری ﷺ کی روایت میں آپ ﷺ نے فرمایا جنت والے جنت میں چلے جائیں گے اور جہنم والے جہنم میں چلے جائیں گے، پھر اللہ تبارک وتعالیٰ فرمائیں گے ہر اس شخص کو نکال لاؤ جس کے دل میں رائی کے دانے کے وزن کے برابر بھی ایمان ہو، تو ان کو جہنم سے نکالا جائے گا، اس حالت میں کہ جل جل کر وہ سیاہ ہو چکے ہوں گے۔ العیاذ باللہ العیاذ باللہ۔

"فیلقون فی نهر الحیا أو الحیاة" پھر ان کو ایک دریا میں ڈالا جائے گا جس کے نام میں راوی کو شک ہے کہ **"نهر الحیاة"** یا **"نهر الحیا"** کہا۔

اگر نہر الحیاۃ ہو تو مراد دریائے زندگی ہے یعنی ایسا دریا جس کا پانی آب حیات ہو جو اپنے اندر غوطہ لگانے والوں کو نئی زندگی بخشے۔

اور اگر حیا ہو بغیر تاء کے تو حیا بارش کو کہتے ہیں تو نہر الحیا کا معنی ہے کہ بارش کے تازہ پانی سے نہر بنی ہو۔ تو فرمایا کہ ان کو اس دریا میں ڈالا جائے گا۔

امام مالک رحمہ اللہ کو شک ہے کہ **"الحیاة"** یا **"الحیا"** کہا گیا **"فینبتون کما تنبت الحبة فی جانب السیل"** جب ان کو دریا میں ڈال دیا جائے گا تو پھر وہ اس طرح اُگیں گے جیسے ان کے جسم پر ان کے اعضاء وغیرہ، اس طرح اُگنا شروع ہو جائیں گے جس طرح جنگلی دانہ سیلاب میں اُگتا ہے۔

"الحبة" کی وضاحت

ایک لغت میں **"الحَبة"** ہے اور ایک نسخہ میں **"الحِبة"** ہے، اگر **"حَبه"** ہو تو مطلق دانہ ہے اور اگر **"حِبه"** ہو تو یہ اس دانہ کو کہتے ہیں جو جنگلی ہوتا ہے، اور اس کی خاصیت یہ ہوتی ہے کہ ذرا سا بھی پانی پڑ جائے تو

---

[۱۲۴] وفی صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب معرفة طریق الرؤیة، رقم: ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۸۷، وسنن الترمذی، کتاب صفة القیامة والرقائق والورع عن رسول الله، باب ماجاء فی الشفاعة، رقم: ۲۳۵۸، وکتاب تفسیر القرآن عن رسول الله، باب ومن سورة بنی اسرائیل رقم: ۳۰۷۳، وسنن النسائی، کتاب التطبیق، باب موضع السجود، رقم: ۱۱۲۸، وسنن ابن ماجة، کتاب الزهد، باب ذکر البعث، رقم: ۴۲۷۰، ۴۲۹۹، ومسند أحمد، باقی مسند المکثرین، باب مسند أبی هریرة، رقم: ۷۳۹۲، ۱۰۵۹۳، ۱۰۶۵۵، ۱۰۷۲۴، ۱۰۷۷۰، ۱۱۰۱۷، ۱۱۱۰۷، وسنن الدارمی، کتاب الرقاق، باب فی سجود المؤمنین یوم القیامة، رقم: ۲۶۸۳، ۲۶۹۶.

یہ ایک دم پھوٹ کر نکل آتا ہے، تو جیسے وہ جنگلی دانہ پانی کا ایک قطرہ پڑ جانے سے پھوٹ نکلتا ہے اسی طریقہ سے جب یہ لوگ اس نہر الحیاۃ میں ڈالے جائیں گے تو اللہ تعالیٰ کی رحمت وقدرت سے یہ ایسے اُگنے لگیں گے جس طرح دانہ سیلاب کے پانی سے اگنے لگتا ہے۔

"الم ترا أنها تخرج صفراء ملتوية" کیا تم نے نہیں دیکھا کہ جو یہ دانہ بارش کا پانی پڑنے سے نکلتا ہے، پیلا رنگ کا اور لپٹا ہوا ہوتا ہے۔

اسی طریقہ سے اللہ تعالیٰ ان کے جلے ہوئے اور مسخ شدہ جسم کو ازسرنو زندگی اور تازہ حیات عطا فرمائیں گے۔ تو اس حدیث میں یہ لفظ ہے کہ جس کے دل میں رائی کے برابر بھی ایمان ہوگا، اس کو نکالنے کا حکم ہوگا۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ایمان رائی کے برابر ہے، تو کسی کا چنے کے برابر ہوگا، اور کسی کا اور زیادہ ہوگا۔ تو اس میں اہل ایمان کا تفاضل ثابت ہو رہا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی گویا امام بخاریؒ نے حنفیہؒ کے قول کی تائید کر دی کہ یہ تفاضل نفس ایمان میں نہیں، بلکہ اعمال میں ہے اس لئے فی الاعمال کا لفظ بڑھا دیا کہ یہ تفاضل، اعمال کی وجہ سے ہوگا تو اس سے تفاضل ثابت ہو رہا ہے۔

نہر حیات یا نہر حیا

اس میں آگے فرمایا کہ **"قال وهيب حدثنا عمرو: الحياة"** کہتے ہیں کہ یہ حدیث وہیب نے بھی روایت کی ہے۔ امام بخاریؒ اس کو تعلیقاً نقل کر رہے ہیں۔

یہاں پر روایت کرنے والے امام مالکؒ ہیں اور امام مالکؒ کو شبہ ہو گیا تھا کہ لفظ حیا ہے یا حیاۃ ہے۔ لیکن وہیب بن خالد نے **"عن عمرو بن يحيىٰ المازني"** سے جو روایت نقل کی ہے اس میں کہا، الحیاۃ۔ یعنی جزم کیا ہے کہ وہ نہر، نہر الحیاۃ تھی نہر الحیا نہ تھی۔[۱۲۵]

"وقال: خردل من خير" یعنی وہاں تو **"خردل من حبة من ايمان"** کہا ہے اور اس روایت میں **"خردل من خير"** ہے یعنی جس کے دل میں ذرہ برابر بھی خیر ہو اس کو نکال لاؤ۔ تو وہاں خیر کا لفظ ایمان کے بجائے آیا ہے امام بخاریؒ نے یہی وہیبؒ والی حدیث "کتاب الادب" میں ذکر کی ہے۔ لیکن وہاں خیر کا لفظ نہیں ہے بلکہ وہاں بھی ایمان ہی کا لفظ ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ وہیب سے بھی دو روایتیں ہیں: ایک خیر کی اور دوسری ایمان کی روایت ہے۔[۱۲۶]

۲۳ ۔ حدثنا محمد بن عبيدالله قال : حدثنا إبراهيم بن سعد ، عن صالح ، عن ابن شهاب، عن أبي أمامة بن سهل أنه سمع أبا سعيد الخدري يقول: قال رسول الله ﷺ ((بينا

۱۲۵، ۱۲۶ عمدة القاري، ج: ١، ص: ٢٦٠.

أنا نائم رأيت الناس يعرضون علي وعليهم قمص منها ما يبلغ الثدي، ومنها ما دون ذلك، وعرض علي عمر بن الخطاب وعليه قميص يجره))، قالوا: فما أولت ذلك يا رسول الله؟ قال: ((الدين)) [أنظر: ٣٦٩١، ٧٠٠٨، ٧٠٠٩] [۱۲۷]

حدیث کا ترجمہ

حضرت ابوامامہ بن سہل سے مروی ہے کہ انہوں نے ابوسعید خدری ؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "میں سو رہا تھا کہ اس دوران میں نے لوگوں کو دیکھا جو مجھ پر پیش کئے جا رہے تھے، اور ان کے اوپر قمیص ہیں، بعض قمیصیں ان کے پستانوں تک پہنچ رہی ہیں اور بعض اس سے بھی کم ہیں۔

عمر بن خطاب ؓ کو میرے اوپر پیش کیا گیا اور ان پر ایسی قمیص تھی جس کو وہ لٹکائے ہوئے جا رہے تھے (یعنی بہت زیادہ لمبی تھی) صحابہ کرام ؓ نے پوچھا یا رسول اللہ! آپ نے اس خواب کی کیا تعبیر لی، تو آپ ﷺ نے فرمایا میں نے اس کی تعبیر "دین" کی لی ہے۔

یعنی لوگوں میں جو تفاوت نظر آ رہا ہے وہ دین میں تفاوت ہے، اور تفاوت سے مراد اعمال دینیہ میں تفاوت ہے، لہٰذا اگر کسی کے اعمال کم ہیں تو اس کی قمیص بھی چھوٹی ہے اور کسی کے اعمال زیادہ ہیں تو اس کی قمیص بھی لمبی ہے اور حضرت عمر ؓ کی قمیص بہت زیادہ لٹکی ہوئی نظر آئی، اس کے معنی یہ ہوئے کہ اللہ نے ان کے دینی اعمال کی دوسرے کے مقابلے میں بہت بڑی فضیلت عطا فرمائی ہے۔

اشکال و جواب

یہاں پر یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق ؓ کا ذکر کیوں نہیں ہوا حالانکہ وہ افضل ہیں؟

جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے جس موقع پر یہ بات ارشاد فرمائی اس وقت حضرت عمر ؓ کا ہی ذکر مقصود ہوگا جس کی وجہ سے آپ ﷺ نے صرف انہی کا ذکر کیا اور صدیق اکبر ؓ کے ذکر سے سکوت اختیار کیا۔ یہ کوئی ضروری نہیں کہ صدیق اکبر ؓ سے بھی بڑی ان کی قمیص تھی اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آپ ﷺ نے اس خواب میں صدیق اکبر ؓ کو بھی دیکھا ہو، لیکن اس وقت ان کا ذکر نہیں کیا کہ اس وقت فاروق اعظم ؓ کا ذکر مقصود تھا اور یہ

---

[۱۲۷] وفي صحيح مسلم كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر، رقم: ٤٤٠٣، وسنن الترمذي، كتاب الرؤيا عن رسول الله، باب في رؤيا النبي اللبن والقمص، رقم: ٢٢١٠، وسنن النسائي، كتاب الإيمان وشرائعه، باب زيادة الإيمان، رقم: ٤٩٢٥، ومسند احمد، باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي سعيد الخدري، رقم: ١١٣٨٧، وسنن الدارمي، كتاب الرؤيا، باب في القمص والبئر واللبن والعسل والسمن والتمر وغيره، رقم: ٢٠٥٨.

بھی ہوسکتا ہے کہ آپ ﷺ نے خواب میں صدیق اکبرکو دیکھا ہی نہ ہو۔

(۱۶) باب: الحیاء من الإیمان

امام بخاریؒ کا منشاء

امام بخاری رحمہ اللہ نے ”الحیاء من الإیمان“ کا ترجمۃ الباب قائم فرمایا ہے۔ امام بخاریؒ کا اس ترجمۃ الباب سے اور اس باب کے بعد آگے جو تراجم آرہے ہیں ان سب تراجم سے مرجعہ کا ذکر کرنا مقصود ہے، کیونکہ مرجعہ یہ کہتے ہیں کہ اعمال کا ایمان سے کوئی تعلق نہیں ہے اور اعمال سے ایمان پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

لہٰذا امام بخاریؒ یہ تراجم قائم کرکے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ بہت سے اعمال ایسے ہیں جن کو قرآن و حدیث میں ایمان کا حصہ قرار دیا گیا ہے۔ اگرچہ وہ حصہ تزئینی ہے، لیکن بہر حال ایمان کا حصہ ہے، تو امام بخاریؒ نے بعینہٖ آپ ﷺ کے الفاظ کو ترجمۃ الباب میں ذکر کیا ہے۔ جس کی تفصیل حدیث شریف میں آرہی ہے۔

۲۴۔ حدثنا عبداللہ بن یوسف قال: أخبرنا مالک، عن ابن شھاب، عن سالم بن عبداللہ، عن أبیه أن رسول اللہ ﷺ مر علی رجل من الأنصار وھو یعظ أخاہ فی الحیاء، فقال رسول اللہ ﷺ: ((دعه فإن الحیاء من الإیمان)) [أنظر: ۶۱۱۸][۱۲۸]

حدیث کا ترجمہ

حضرت عبداللہ بن عمرؓ روایت فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ ایک شخص کے پاس سے گذرے جو انصار میں سے تھے وہ اپنے کسی بھائی کو حیاء کے بارے میں نصیحت کررہے تھے (کہ تم بہت زیادہ حیادار ہو اتنی حیا کرنا بھی اچھی بات نہیں گویا ان کے زیادہ حیا کرنے پر نکیر کررہے تھے کہ اتنی حیا نہیں کرنی چاہیئے۔ تو نبی کریم ﷺ نے جب سنا کہ وہ یہ نصیحت کررہے ہیں) تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ ”ان کو ان کے حال پر چھوڑ دو (اس لئے کہ حیاء کو کم کرنا یہ اچھی بات نہیں) کیونکہ حیاء بھی ایمان کا حصہ ہے“۔

---

[۱۲۸] وفی صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان عدد شعب الإیمان وأفضلها وأدناها وفضیلة، رقم: ۵۲، وسنن الترمذی، کتاب الإیمان عن رسول اللہ، باب ماجاء أن الحیاء من الإیمان، رقم: ۲۵۴۰، وسنن النسائی، کتاب الإیمان وشرائعه، باب الحیاء، رقم: ۴۹۴۷، وسنن أبی داؤد، کتاب الأدب، باب فی الحیاء، رقم: ۴۱۶۲، ومسند أحمد، مسند المکثرین من الصحابة، باب مسند عبد اللہ بن عمر بن الخطاب، رقم: ۴۳۲۶، ۴۹۳۶، ۲۰۵۷، وموطأ مالک، کتاب الجامع، باب ماجاء فی الحیاء، رقم: ۱۴۰۷۔

حیاء کا مطلب

حیاء کا مطلب یہ ہے کہ نفس کا کسی ایسی چیز سے رکاوٹ محسوس کرنا جو اس کے اوپر عیب لگانے والی ہو یعنی کوئی ایسا عمل جو انسان کے لئے عیب کا باعث ہو، حیا کہلاتا ہے۔

حیاء کی اقسام

حیا بعض اوقات شرعی، بعض اوقات طبعی، بعض اوقات عقلی اور بعض اوقات عرفی ہوتی ہے۔

حیاء شرعی

حیا شرعی وہ ہے کہ جو انسان کو شریعت کے خلاف عمل کرنے سے روکے یعنی اس سے دل میں انقباض پیدا ہو اور یہی مطلوب ہے۔

حیاء طبعی

حیا طبعی وہ ہے جو انسان کے کسی بھی کام میں رکاوٹ پیدا کرنے والی ہو جو اس کی طبیعت کے خلاف ہو۔

حیا طبعی کا محمود یا مذموم ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ طبیعت کا تقاضا کیا ہے۔ اگر طبیعت کا تقاضا شریعت کے مطابق ہے تو اس صورت میں حیا محمود ہوگی، کیونکہ طبیعت انسان کو ایسے کام سے روک رہی ہے، جو شریعت میں مذموم ہے۔ اس صورت میں حیا طبعی اور شرعی ایک ہی ہو جائے گی۔

اور بعض اوقات انسان کی طبیعت کسی ایسے کام سے روکتی ہے جو شریعت میں مطلوب ہے تو یہ حیا طبعی ہوگی، لیکن شرعی نہیں ہوگی، لہٰذا یہ مطلوب و محمود نہیں ہے۔ مثلاً کوئی شخص نماز پڑھنے کا عادی نہیں، لہٰذا اسے نماز پڑھتے ہوئے شرم آرہی ہے تو یہ شرم وحیا محمود و مطلوب نہیں بلکہ مذموم ہے یا کسی شخص کو کوئی ایسا مسئلہ یا واقعہ پیش آ گیا جس میں اس کو شرعی مسئلہ معلوم کرنے کی حاجت ہے اور کسی عالم یا فقیہ سے مسئلہ معلوم کرنا ہے تو اس مسئلے کے معلوم کرنے میں کوئی ایسی بات ذکر کرنی پڑتی ہے جس سے طبعاً اس کو شرم محسوس ہوتی ہے تو ایسی صورت میں بھی حیا کرنا مذموم ہے۔

حیاء عقلی

حیا عقلی کی صورت یہ ہے کہ اگر عقل سلیم ہے تو وہ ہمیشہ شریعت کے مطابق ہوگی، لہٰذا جو عقل سلیم سے حیا ناشی ہے وہ حیا شرعی ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں بلکہ عین مطلوب ہے۔

لیکن اگر عقل سلیم نہ ہو اور عقل انسان کو شریعت کے خلاف عمل کرنے کی طرف لے جا رہی ہو تو پھر وہ حیا عقلی نہیں بلکہ حقیقت میں طبعی یا عرفی ہے۔ کیونکہ بعض اوقات انسان کی اپنی طبیعت عقل پر اس طرح غالب آجاتی

ہے کہ طبعی تقاضے کو عقلی تقاضہ بنا کر پیش کر دیتی ہے یا عرف و عادات اس طرح اس پر غالب آ جاتے ہیں کہ اس کو عقلی بنا کر پیش کرتے ہیں۔

نزول وحی کی وجہ

شریعت نے اسی وجہ سے وحی نازل فرمائی کہ انسان کی عقل اکثر و بیشتر طبیعت کے تابع ہو جاتی ہے یا عرف کے تابع ہو جاتی ہے اور پھر اس کے تابع ہو کر غیر عقلی بات کو عقلی بنا کر پیش کرتی ہے، لہٰذا شریعت نے وحی نازل فرمائی یہ بات بتانے کے لئے کہ جس بات کو تم عقلی کہتے ہو وہ عقلی نہیں ہے۔

حدیث میں جس حیا کو ایمان کا حصہ قرار دیا گیا ہے وہ حیا کی اقسام میں سے حیا شرعی ہے، اس میں آپ ﷺ نے **"الحیاء من الإیمان"** کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں۔ اگر یہاں پر "من" کو تبعیضیہ قرار دیا جائے تو امام بخاریؒ کا دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے کہ حیا ایمان کا حصہ ہے۔ لہٰذا پھر اس صورت میں مرجئہ کی بھی تردید ہوتی ہے اور فی الجملہ حنفیہ کی بھی تردید ہو جاتی ہے، اور اس سے پھر متکلمین کی بھی تردید ہوتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اعمال ایمان کا جزو نہیں ہیں۔ لیکن ان کی طرف سے اس صورت میں جواب یہ ہوگا کہ ہم انکار جزوء ترکیبیہ کا کرتے ہیں اور تزئینیہ کا انکار نہیں کرتے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ "من" کو سببیہ قرار دیا جائے کہ **"إن الحیاء ناشی بسبب الإیمان"** یعنی حیا ایمان کے سبب (ایمان کی وجہ) سے پیدا ہوتی ہے، اس صورت میں اس حدیث سے حیا کے جزو ایمان ہونے پر استدلال درست نہیں ہوگا کیونکہ یہ تو محض سبب بیان کیا جا رہا ہے اور سبب و مسبب میں تغائر ہوتا ہے، لہٰذا اس صورت میں امام بخاریؒ کا استدلال پورا نہیں ہوگا۔ لہٰذا یہاں پر دونوں صورتیں ممکن ہیں۔

(۱۷) باب: ﴿فَإِنْ تَابُوْا وَأَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ﴾ [التوبۃ:۵]

باب کی آیت سے مناسبت

امام بخاری رحمہ اللہ نے مذکورہ بالا باب قائم فرمایا یہاں لفظ "باب" کا تعلق آیت کریمہ کے ساتھ واضح نہیں ہے، لہٰذا بعض حضرات نے فرمایا کہ "باب" ساکن ہے۔

پہلے بیان ہو چکا ہے کہ "باب" کو پڑھنے میں تین احتمالات ہو سکتے ہیں کہ یا تو ساکن پڑھیں یا تنوین کے ساتھ بابٌ پڑھیں یا پھر مابعد کی طرف مضاف کر کے بابُ پڑھیں۔

علامہ عینی رحمہ اللہ کا رجحان یہاں پر یہ ہے کہ یہ باب ساکن ہے اور باب کا لفظ محض شرط کے طور پر ذکر کیا گیا ہے اور ترجمۃ الباب میں آیت کریمہ ذکر فرمائی گئی ہے۔

یہ احتمال بھی ہے کہ یہ مضاف ہے یعنی **"باب قول اللہ تعالیٰ"** اور یہ احتمال بھی ممکن ہے کہ یہ بابٌ

تنوین کے ساتھ ہو کہ "باب یفسر فیه قول الله تعالی" یعنی یہاں پر تینوں احتمال موجود ہیں۔[۱۲۹]

آیت کے ذکر سے امام بخاریؒ کا منشاء

امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب میں سورۃ توبہ آیت ذکر کی ہے:

" فَاِنْ تَابُوْا وَ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ ".

ترجمہ: پھر اگر وہ توبہ کریں اور قائم رکھیں نماز اور دیا کریں زکاۃ تو چھوڑ دو ان کا رستہ۔

یعنی تم قتال کرتے رہو پھر اگر وہ کفر سے توبہ کرلیں اور نماز قائم کریں اور زکوۃ ادا کریں تو ان کا راستہ چھوڑ دو، قتال بند کردو۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا اس آیت کریمہ کو لانے کا مقصد مرجئہ کی تردید کرنا ہے کہ اگر تنہا ایمان کافی ہوتا تو پھر "**فان تابوا**" کہہ کر بات ختم ہو جاتی یعنی "**تابوا عن کفرهم و امنوا**" کے معنی ہوں گے، لیکن اللہ تبارک وتعالیٰ نے صرف "**تابوا**" کے لفظ پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ اس کے بعد "**اقاموا الصلاۃ و آتوا الزکوۃ**" بھی فرمایا جس سے معلوم ہوا کہ قتال کا نقطہ انتہا ایمان نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ "**اقامۃ الصلوۃ**" اور "**ایتاء الزکوۃ**" بھی ہے۔ لہٰذا مرجئہ جن اعمال کو ایمان لانے کے بعد غیر ضروری قرار دیتے ہیں یہ آیت کریمہ اس کی تردید کررہی ہے: امام بخاری رحمہ اللہ نے اسی مناسبت سے حدیث بھی ذکر فرمائی ہے۔

۲۵ ۔ حدثنا عبداللہ بن محمد قال: حدثنا أبوروح الحرمی بن عمارۃ قال: حدثنا شعبۃ، عن واقد بن محمد قال: سمعت أبی یحدث عن ابن عمر أن رسول اللہ ﷺ قال: ((أمرت أن أقاتل الناس حتی یشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، ویقیموا الصلاۃ، ویؤتوا الزکاۃ، فإذا فعلوا ذلک عصموا منی دماء هم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم علی الله)). [۱۳۰]

حدیث کا ترجمہ

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ "مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے قتال کرتا رہوں یہاں تک کہ وہ گواہی دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں

---

[۱۲۹] عمدۃ القاری: ۱، ص: ۲۶۸.

[۱۳۰] وفی صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب الأمر بقتال الناس حتی یقول لا اله الا الله، رقم: ۳۳.

اور نماز قائم کریں اور زکوۃ دیں، جب یہ کام وہ کرلیں گے تو وہ میری طرف سے اپنی جانوں اور اپنے اموال کو بھی محفوظ کرلیں گے۔

"إلا بحق الإسلام": یعنی اگر وہ ایسا کام کریں جس پر اسلام نے ان کی جان یا مال لینے کا حکم دیا ہے تو پھر ظاہر ہے کہ دوبارہ ان کی جان اور مال غیر معصوم ہو جائے گا۔ مثلاً اگر وہ قتل کردیں تو اللہ کی طرف سے حکم ہے کہ ان کو قصاص کے طور پر قتل کیا جائے، یا وہ چوری کریں تو اللہ کی طرف سے حکم ہے کہ ان کا ہاتھ کاٹ دیا جائے یا کسی کا مال غصب کرلیں تو ان پر یہ حد ہے کہ ان کو تعزیر بھی دی جائے اور مال بھی لیا جائے۔

"وحسابهم على الله": یعنی یہ معاملہ تو دنیا میں ہوگا، لیکن آخرت میں ان کا معاملہ اللہ کے ساتھ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے اس عمل کے بدلے میں ان کے ساتھ کیا معاملہ فرمائیں گے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ حدیث ترجمۃ الباب میں مذکورہ آیت کریمہ کی تفصیل وتفسیر کے طور پر ذکر فرمائی ہے کہ وہاں یہ ذکر ہو رہا تھا کہ قتال کرتے رہو، لیکن اگر وہ توبہ کرلیں اور **"إقامة الصلاة و إيتاء الزكوٰة"** کریں تو پھر ان کے راستہ کو چھوڑ دو اور ان کو محفوظ کرلو۔

اور یہی کچھ حدیث میں کہا جا رہا ہے کہ مجھے قتال کا حکم دیا گیا ہے جب تک لوگ **"لا الٰه الا الله و ان محمد رسول الله"** کی شہادت نہ دے دیں اور **"إقامة الصلاة و إيتاء الزكوٰة"** نہ کریں۔

قابل ذکر مسائل

اس مذکورہ بالا حدیث میں چند مسائل قابل ذکر ہیں:

مسئلہ اول ــــ کفار کے لئے تین راستے

پہلا مسئلہ یہ ہے اس حدیث میں یہ کہا گیا کہ جب تک لوگ شہادتین پر ایمان نہ لائیں گے گویا مسلمان نہ ہوں گے، اس وقت تک مجھے قتال کا حکم دیا گیا ہے۔ اب اس حدیث میں جزیہ کا حکم نہیں ہے۔

کتاب الجہاد والسیر میں مذکور ہے کہ قرآن وحدیث کی رو سے جو احکامات ہیں ان کے تحت کافروں کے لئے تین راستے ہیں کہ: وہ اسلام لائیں یا وہ جزیہ ادا کریں یا پھر قتال کے لئے تیار ہو جائیں۔

لیکن یہاں اس مذکورہ حدیث میں جزیہ کا ذکر نہیں ہے۔ اسی بناء پر وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ اسلام تلوار کے ذریعہ پھیلایا گیا ہے اس حدیث کو استدلال کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ قتال کا مقصد لوگوں کو مسلمان بنانا تھا، کیونکہ اس حدیث میں صاف صاف کہا جا رہا ہے کہ مجھے اس وقت تک لڑنے کا حکم دیا گیا ہے جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہو جائیں۔

اس حدیث کا ظاہر قرآن وحدیث کے دوسرے احکام سے بظاہر متعارض نظر آتا ہے اس لئے کہ دوسری

جگہوں پر جزیہ کا حکم صراحۃً موجود ہے اور یہاں جزیہ کا حکم نہیں ہے۔

اکثر شراح حدیث نے اس کے جوابات دیئے ہیں ان میں دو جواب زیادہ بہتر ہیں:

پہلا جواب یہ ہے کہ حدیث میں جو یہ کہا گیا کہ **"أمرت أن أقاتل الناس"** تو یہاں **"الناس"** میں الف لام استغراق کا نہیں ہے، بلکہ عہد خارجی کا ہے اور اس سے مراد مشرکین عرب ہیں اگر چہ عام حکم تمام دنیا کے کافروں کے لئے یہ ہے کہ ان سے جزیہ قبول کیا جائے گا۔ اور اگر وہ جزیہ دینا قبول کرلیں تو ان کو ان کے دین پر چھوڑ دیا جائے گا۔

لیکن اللہ تعالیٰ نے چونکہ جزیرۂ عرب کو اسلام کا عاصمہ وقلعہ بنایا کہ یہ اسلام کا ہیڈ کوارٹر ہے اس وجہ سے اس میں یہ حکم دیا گیا کہ یہاں کوئی مشرک بحیثیت مستقل شہری کے نہیں رہ سکتا، بلکہ یا تو وہ مسلمان ہوجائے یا پھر جزیرہ عرب چھوڑ دے۔[۱۳۱]

لہٰذا یہ حدیث صرف جزیرۂ عرب کے انسانوں کے بارے میں بات کررہی ہے، اور تمام دنیا کے انسانوں کے بارے میں یہ حکم نہیں ہے۔ اور **"أمرت أن أقاتل الناس"** کے معنی **"أمرت أن أقاتل مشركين العرب"** کے ہوں گے، یعنی مجھے مشرکین عرب کے ساتھ قتال کرنے کا حکم دیا گیا ہے جب تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں اور اگر ایمان لے آئیں گے تو وہ اپنے آپ کو محفوظ کرلیں گے۔

یہ جواب میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے۔[۱۳۲]

---

۱۳۱ جزیرہ عرب کی حد یہ ہے: اُردن کی سرحد سے یمن تک لمبائی میں اور چوڑائی میں بحر احمر سے خلیج فارس تک۔ اس وقت جزیرہ عرب کے اندر تقریباً ایک درجن حکومتیں ہیں جبکہ حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں یہ ایک حکومت تھی۔

۱۳۲ ((أقاتل الناس)) : إنما ذكر باب المفاعلة التى وضعت لمشاركة الإثنين ، لأن الدين إنما ظهر بالجهاد ، والجهاد لا يكون إلا بين إثنين ، والألف واللام فى : الناس ، للجنس يدخل فيه أهل الكتاب الملتزمين لأداء الجزية. قلت : هؤلاء قد خرجوا بدليل آخر مثل ﴿ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ [التوبة : ۲۹] ونحوه ، ويدل عليه رواية النسائى بلفظ : ((أمرت أن أقاتل المشركين)). قال الكرماني : والناس قالوا : أريد به عبدة الأوثان دون أهل الكتاب ، لأن القتال يسقط عنهم بقبول الجزية . قلت : فعلى هذا تكون اللام للعهد ، ولا عهد إلا فى الخارج ، والتحقيق ما قلنا ، ولهذا قال الطيبى : هو من العام الذى خص منه البعض ، لأن القصد الأولى من هذا الأمر حصول هذا المطلوب ، لقوله تعالى : ((وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)) [الذاريات : ۵۶] ....قلت : بل الظاهر أن الحديث المذكور متقدم على مشروعية أخذ الجزية وسقوط القتال بها ، فحينئذ تكون اللام للجنس كما ذكرنا ، وأيضا : المراد من وضع الجزية أن يضطروا إلى الإسلام ، وسبب السبب سبب ، فيكون التقدير : حتى يسلموا ، أو يعطوا الجزية ، ولكنه إكتفى بما هوا المقصود الأصلي من خلق الخلائق ، وهو قوله عزوجل : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ ، أو نقول : إن المقصود هو القتال ، أو ما يقوم مقامه ، وهو : أخذ الجزية ، أو المقصود هو الإسلام منهم ، أو ما يقوم مقامه فى دفع القتال وهو إعطاء الجزية ، وكل هذه التأويلات لأجل ما ثبت بالإجماع سقوط القتال بالجزية فافهم . سنن النسائى ، كتاب تحريم الدم ، باب تحريم الدم ، رقم : ۳۹۹ ، ج:۷ ، ص:۷۵ ، حلب ، ۱۴۰۶ھ ، وعمدة القارى ، ج: ۱ ، ص: ۲۷۲ ، و فتح البارى ، ج: ۱ ، ص: ۷۷ ، وسنن الدار قطنى ، ج: ۱ ، ص: ۲۳۲.

دوسرا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ یہاں پر قتال سے تلوار والی لڑائی مراد نہیں ہے، بلکہ قتال سے مراد جد و جہد ہے اور جہاد جس طرح بالسیف ہوتا ہے اسی طرح باللسان و بالقلم بھی ہوتا ہے۔

مگر یہ جواب کمزور ہے اس لئے کہ حدیث میں یہ جملہ بھی آگے موجود ہے کہ **"فإذا فعلوا ذلک عصموا منی دماء هم وأموالهم"** یعنی اگر وہ اسلام لے آئیں تو اپنی جانوں اور مالوں کو وہ محفوظ کرلیں گے۔

لہٰذا یہ جواب یہاں پر نہیں چل سکتا اس لئے کہ یہاں سے صاف یہ پتہ چلتا ہے کہ قتال سے مراد یہاں پر جہاد بالسیف ہے، جہاد بالقلم و جہاد باللسان مراد نہیں ہیں۔

حدیث مذکورہ میں فرمایا گیا کہ قتال صرف ایمان لانے پر نہیں رکے گا بلکہ اس کے لئے **"إقامة الصلاة و إيتاء الزكوٰة"** بھی ضروری ہیں پھر قتال رکے گا۔

مسئلہ ثانی ـــ اجتماعی طور پر "تارک الصلاۃ و ایتاء الزکوٰۃ" کا حکم

"إقامة الصلاة و إيتاء الزكوٰة" کو اگر بطور فرض مان لیں اور تسلیم کرلیں کہ ہر فرد کا عملاً **"إقامة الصلاة و إيتاء الزكوٰة"** کرنا مراد ہے۔

"یقیموا ویؤتوا" دونوں جمع کے صیغے ہیں کہ پورا مجموعہ **"إقامة الصلاة و إيتاء الزكوٰة"** کرے یعنی **"إقامة الصلاة و إيتاء الزكوٰة"** کو بطور ایک فریضہ شرعیہ کے قبول کرلیں۔ اور اس کو ضروری کام سمجھیں پھر اگر کسی آدمی سے تکاسل ہو جائے تو وہ اس حکم میں داخل نہیں ہوگا۔

اسی سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ اگر کسی بستی کے لوگ اجتماعی طور پر نماز اور زکوٰۃ کو ترک کردیں کہ ایک بھی شخص نماز نہیں پڑھتا اور زکوٰۃ نہیں دیتا اور متوجہ کرنے کے باوجود بھی نہیں پڑھتے تو پھر اس صورت میں ان سے قتال کیا جائے گا۔

قتال کا قاعدہ وقانون

قتال کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ جس سے قتال کیا جا رہا ہے وہ ضرور غیر مسلم ہو اور کافر ہو، بلکہ بہت سی صورتوں میں قتال اس کے علاوہ بھی واجب یا جائز ہو جاتا ہے۔ مثلاً باغی کے اوپر کفر کا فتوی تو نہیں ہے، لیکن قتال مشروع ہے، اسی طرح اگر کسی بستی کے لوگ اجتماعی طور پر **"تارک الصلاة "** یا **"تارک الزكوٰة "** ہیں اور ان کی فرضیت کے منکر نہیں ہیں تو اگرچہ ان کے اوپر کفر کا فتوئی نہیں لگے گا، لیکن قتال ان سے بھی کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر کوئی شعائر اسلام کے کسی بھی شعائر کو بالکلیہ ترک کردیں، مثلاً اذان ہے کہ جو فی نفسہ نہ فرض ہے نہ واجب بلکہ سنت ہے، لیکن اگر اس کو اجتماعی طور پر بالکلیہ کوئی ترک کردے تو اگرچہ ان پر کفر کا حکم نہیں

لگے گا مگر قتال کیا جائے گا۔

اس لئے اس حدیث کا یہ مقصد نہیں ہے کہ قتال کو روکنے کے لئے ہر ہر فرد کا نمازی اور زکوٰۃ ادا کرنے والا ہونا ضروری ہے، بلکہ مقصد یہ ہے کہ وہ اجتماعی طور پر نماز اور زکوٰۃ کی فرضیت کو تسلیم کریں اور اپنے اوپر اس کو لازم سمجھیں۔ [۱۳۳]

مسئلہ ثالث ـــ تارک الصلاۃ کے بارے میں احکامات

اگر کوئی شخص اس بناء پر نماز کو ترک کرتا ہے کہ نماز کو فرض ہی نہیں سمجھتا تو وہ بالاجماع کافر ہے، لیکن اگر کوئی تکاسل کی وجہ سے نماز کو ترک کرتا ہے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ اس مسئلہ میں فقہاء کرام کے مذاہب کی مختصری تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مجرد ترکِ صلاۃ سے کوئی شخص کافر نہیں ہوتا، لہٰذا اس کے اوپر ارتداد کا حکم نہیں لگایا جائے گا، لیکن ترکِ صلاۃ ایسا جرم ہے کہ اس کی سزا قتل ہے جیسے قتل کی سزا قتل ہے، زنا کی سزا قتل ہے اسی طرح ترکِ صلوٰۃ کی سزا بھی قتل ہے، لہٰذا تارکِ صلاۃ اس بناء پر واجب القتل ہے کہ اس نے ایک ایسی معصیت کا ارتکاب کرلیا ہے، جس کی سزا قتل ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ وہ مرتد ہوگیا ہے۔ [۱۳۴]

امام مالکؒ وشافعیؒ کا استدلال

امام مالکؒ وشافعیؒ فرماتے ہیں کہ تارکِ صلاۃ مرتد اس لئے نہیں ہوتا کہ ترکِ صلاۃ ایک معصیت ہے اور معصیت کی وجہ سے کوئی ایمان سے خارج نہیں ہوتا، لہٰذا اس پر حکم بالکفر نہیں کریں گے، لیکن حدیث باب بھی یہ کہہ رہی ہے کہ قتال کرتے رہو جب تک نماز قائم نہ کریں۔

اور حدیث میں جو "**فقد برئت منه الذمة**" کے الفاظ ہیں اس کے معنی یہ ہیں کہ اس سے ذمہ بری ہے یعنی اس کے جان و مال کے تحفظ کی ذمہ داری مسلمانوں پر نہیں ہے۔

---

۱۳۳ قال النووی : یستدل به علی وجوب قتال مانعی الصلاة والزکاة وغیرهما من واجبات الإسلام قلیلاً کان أو کثیراً . قلت : فمن هذا قال محمد بن الحسن : إن أهل بلدة أو قریة إذا اجتمعوا علی ترک الأذان ، فإن الإمام یقاتلهم، وکذلک کل شیء من شعائر الإسلام . عمدة القاری ، ج: ۱، ص: ۲۷۴ .

۱۳۴ کتاب الأم ، ج: ۱، ص: ۲۵۵ ، وطبقات الشافعیة ، ج: ۲، ص: ۶۴ .

امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی جان بوجھ کر نماز ترک کرتا ہے تو وہ کافر و مرتد ہو جائے گا اور کافر و مرتد ہونے کی وجہ سے وہ مستوجب قتل ہوگا اور ترکِ صلاۃ بذاتِ خود موجب کفر ہے۔[۱۳۵]

امام احمد بن حنبلؒ نے اس مسئلہ میں حدیث باب سے ہی استدلال فرمایا ہے کہ حدیث میں قتال کو روکنے کے لئے جو غایت مقرر کی گئی ہے اس میں اقامۃ الصلاۃ بھی ہے۔

دوسرا استدلال مسلم شریف کی اس حدیث سے ہے کہ جس میں یہ فرمایا گیا کہ ''مومن اور مشرک کے درمیان ترک صلوٰۃ کا فرق ہے۔'' لہٰذا اگر کوئی تارکِ صلاۃ ہے تو ایک طرح سے وہ مشرک ہے۔[۱۳۶]

امام احمد رحمہ اللہ تیسرا استدلال آیت قرآنیہ **"واقیموا الصلوۃ ولاتکونوا من المشرکین"** سے بھی کرتے ہیں۔

ترمذی شریف میں حدیث ہے کہ **"من ترک الصلاۃ متعمدا فقد برئت منه الذمة"** یعنی جو شخص عمداً نماز ترک کردے وہ ہم سے بری الذمہ ہو جاتا ہے۔[۱۳۷]

ایک اور روایت میں یہ بھی ہے کہ **"فمن ترکھا فقد کفر"** یعنی جو نماز کو چھوڑے اس نے کفر کیا۔[۱۳۸]

ان مذکورہ بالا احادیث و آیات سے امام احمد بن حنبلؒ استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تارکِ صلاۃ کافر و مرتد ہے اور مرتد واجب القتل ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تارکِ صلاۃ متعمداً موجب کفر و ارتداد نہیں ہے اور اس کی حد شرعی قتل بھی نہیں ہے، بلکہ اس کا معاملہ دوسرے گناہوں جیسا ہے کہ یہ بہت بڑا گناہ ہے اور بڑا وبال ہے۔ لہٰذا قاضی اس کو تعزیری سزا دے سکتا ہے، لیکن حد شرعی کے طور پر اس کو قتل نہیں کیا جا سکتا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس معروف حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ ''کسی

---

۱۳۵ المغنی، ج:۲، ص:۱۵۶، والمبدع، ج:۹، ص:۱۷۲.

۱۳۶ سمعت جابرا یقول سمعت النبی ﷺ یقول إن بین الرجل وبین الشرک والکفر ترک الصلاۃ، صحیح مسلم، رقم:۸۲، ج:۱، ص:۸۸،

۱۳۷ المغنی، ج:۲، ص:۲۵۶.

۱۳۸ قال قال رسول اللہ ﷺ العھد الذی بیننا وبینھم الصلاۃ فمن ترکھا فقد کفر، سنن الترمذی، رقم: ۲۶۲۱، ج:۵، ص:۱۳، بیروت،

مسلمان کا خون حلال نہیں ہوتا جب تک کہ تین باتوں میں سے ایک بات نہ پائی جائے۔ یعنی **"قتل النفس، الثیب الزانی والتارک لدینہ"** تو آپ ﷺ نے یہ تین اسباب مسلمان کے خون کے حلال ہونے کے لئے ذکر فرمائے۔ اس لئے امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ترک صلوٰۃ سے نہ ارتداد ہوتا ہے اور نہ وہ واجب القتل ہے، البتہ یہ بہت سنگین گناہ ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے آدمی مستوجب تعزیر ہے۔[۱۳۹]

احناف کی طرف سے امام احمد بن حنبل کے استدلال کے جوابات

امام احمد بن حنبلؒ نے حدیث باب **"أمرت أن أقاتل الناس"** سے استدلال کیا تھا، احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس جملے سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ یہاں قتال کا ذکر ہو رہا ہے اور قتل کا ذکر نہیں ہے۔

اور قتال اور قتل میں فرق ہے۔ اس لئے کہ قتال کے معنی لڑائی کرنے کے ہیں اور لڑائی کرنے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ مدمقابل غیر مسلم ہو، کیونکہ اگر مسلمان بغاوت پر آمادہ ہو جاتا ہے تو اس سے بھی قتال ہو سکتا ہے یا شعائر اسلام میں سے کسی شعائر کو لوگوں نے اجتماعی طور پر ترک کر دیا ہو تو اس سے بھی قتال ہو سکتا ہے اور اس کی واضح دلیل **"إقامۃ الصلاۃ اور إیتاء الزکوۃ"** بھی ہے۔

اور اگر انفرادی طور پر کوئی زکوٰۃ نہ دے تو اس شخص کو امام احمدؒ بھی نہ مرتد کہتے ہیں اور نہ اسے مستوجب القتل قرار دیتے ہیں۔ اور مالکیہ وشافعیہ بھی اس طرح نہیں کہتے ہیں، لہٰذا جو حکم **"أقیموا الصلوٰۃ"** کا ہے وہی حکم **"یؤتوا الزکوٰۃ"** کا بھی ہونا چاہئے۔

اور جہاں تک ان احادیث کا تعلق ہے جن میں ترکِ صلاۃ کو کفر قرار دیا گیا ہے یا ان میں **"فقد برئت منہ الذمۃ"** کے الفاظ ہیں۔

ان احادیث کی توجیہ یہ ہے کہ یہاں وہ شخص مراد ہے جو نماز کی فرضیت ہی کا منکر ہے یا پھر ان احادیث میں جو کفر کا لفظ استعمال ہوا ہے وہ **"کفر دون کفر"** کے معنی میں ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے آگے اس کے لئے مستقل باب قائم فرمایا ہے کہ کفر کی ایک قسم تو وہ ہے جو انسان کو ایمان ہی سے خارج کر دیتی ہے اور کفر کی دوسری قسم وہ ہے کہ جو ایمان سے خارج تو نہیں کرتی، لیکن وہ اللہ کی ناشکری ہے تو اس میں کفر کا اطلاق ہوا ہے۔

تیسری توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ کفر کا اطلاق ایسے عمل پر اس بناء پر کر دیا جاتا ہے تاکہ یہ بتایا جا سکے کہ یہ عمل مؤمن کے کرنے کا نہیں ہے، بلکہ یہ کفر والوں کا عمل ہے۔

---

[۱۳۹] وقال إمامنا الأعظم ﷺ: أنہ لیس بکافر، ولا یقتل، ولکنہ یحبس ثلاثا، فإن عاد إلی الصلاۃ فبھا وإلا یضرب ضربا یتفجر منہ الدم، نعم لو قتلہ الإمام تعزیرا وسع لہ کما وسع لہ قتل المبتدع، فیض الباری، ج:۱، ص:۱۰۶، و فیض القدیر، ج:۲، ص:۱۸۹.

اس کی بہت سی نظیریں قرآن وسنت میں موجود ہیں۔مثلاً حدیث میں ہے کہ **"ثلاث من کن فیہ کان منافقاً خالصاً إذا حدث کذب و إذا وعد أخلف و إذا اؤتمن خان"** یعنی اگر تین باتیں کسی میں پائی جائیں گی تو وہ خالص منافق ہے کہ **"حدث کذب، وعد أخلف"** اور **"اؤتمن خان"** حالانکہ کوئی بھی شخص یہ نہیں کہتا کہ جھوٹ بولنے کی وجہ سے یا وعدہ خلافی کی وجہ سے یا امانت میں خیانت کرنے کی وجہ سے انسان کفر میں داخل ہو جاتا ہے۔تو ظاہر ہے کہ یہ اعمال منافقوں کے کرنے کے ہیں مسلمان کے کرنے کے نہیں ہیں، بالکل اسی طرح ترکِ صلاۃ کے بارے میں یہ کہا گیا کہ یہ کافروں کے کرنے کا ہے مسلمانوں کے کرنے کا نہیں ہے، لہٰذا وہاں کفر کا فتویٰ دینا مقصود نہیں بلکہ اس عمل کی شناعت بیان کرنا مقصود ہے کہ یہ عمل مسلمان کے کرنے کا نہیں ہے، بلکہ کافر کے کرنے کا ہے۔[۱۴۰]

(۱۸) باب : من قال: إن الإیمان هو العمل

لقول اللّٰہ تعالی: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِیٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف: ۷۲] وقال عدة من أهل العلم فی قوله تعالی: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الحجر: ۹۲] : عن لا اله الا اللّٰہ . وقال: ﴿لِمِثْلِ هٰذَا فَلْيَعْمَلِ الْعٰمِلُونَ﴾ [الصافات: ۶۱]

ترجمۃ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ نے باب قائم فرمایا ہے کہ **"من قال: إن الإیمان هو العمل"** یہ باب اس شخص کی تائید میں ہے جو ایمان کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ ایمان بھی ایک عمل ہے۔

اس باب کے قائم کرنے سے امام بخاریؒ کا مقصود یا تو کرامیہ کی تردید ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے یا اس سے مقصود مرجئہ کی تردید کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں ایمان کے لئے صرف اقرار باللسان اور تصدیق بالقلب کافی ہے، اعمال کی بالکل کوئی ضرورت نہیں ہے یا پھر امام بخاریؒ کے اپنے اس قول کی تشریح مقصود ہے جو امام بخاریؒ نے کتاب الایمان کے شروع میں ایمان کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ **"الإیمان هو قول و فعل"**. تو وہاں پر کہہ دیا کہ تصدیق کو اس لئے ذکر نہیں کیا کہ وہ فعل کے اندر داخل ہے اور وہ فعل قلب ہے۔ترجمۃ الباب کے یہ تین مقاصد ہیں اور تینوں بیک وقت مراد ہو سکتے ہیں۔

اور اس بات کی تائید کے لئے کہ ''ایمان عمل ہے'' امام بخاریؒ نے چند آیات ذکر فرمائی ہیں جن میں

---

[۱۴۰] من أراد تفصیله فلیراجع : عمدة القاری، ج: ۱، ص: ۲۷۳-۲۷۶، و فضل الباری، ج: ۱، ص: ۳۸۵-۳۹۲.

سے پہلی آیت سورۃ الزخرف ہے کہ:

وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْ أُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ

یعنی صاحب ایمان سے کہا جائے گا کہ یہ وہ جنت ہے جس کا تمہیں وارث بنایا گیا ہے بسبب ان کاموں کے جو تم کیا کرتے تھے۔

انسان کو جنت جو عطا کی جاتی ہے اس کا اصل سبب ایمان ہے، اگر عمل بہت ہوں، لیکن ایمان نہ ہو تو پھر بھی جنت نہیں ملے گی معلوم ہوا کہ دخول جنت کا سبب وراثتِ ایمان ہے۔

لہٰذا "**بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ**" میں "**بما کنتم تؤمنون**" لازماً داخل ہے۔ چاہے دوسرے اعمال داخل ہوں یا نہ ہوں اور اس کی تعبیر اللہ تعالیٰ نے "**بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ**" فرمائی جس سے پتہ چلا کہ ایمان عمل ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا اس آیت سے استدلال کرنا نہایت معقول ہے، لیکن اس آیت میں دو باتیں قابل ذکر ہیں:

"اورثتموها" کی وضاحت

پہلی بات یہ ہے کہ سورۃ الزخرف کی آیت میں لفظ "**اورثتموها**" استعمال فرمایا گیا ہے یعنی "یہ وہ جنت ہے جس کا تم کو وارث بنایا گیا ہے۔"

اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وارث تو اکثر اس وقت ہوتا ہے جب کوئی مورث مر جائے اور اس نے کوئی میراث بھی چھوڑی ہو تو پھر یہ لفظ استعمال ہوتا ہے، لیکن یہاں تو ایسا ہے نہیں کہ یہ کسی کی میراث ہو پھر یہاں پر یہ لفظ کیوں لایا گیا ہے؟

اس کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں، میرے نزدیک صحیح توجیہ یہ ہے کہ "**اورث۔ یورث۔ ایراثا**" اس کے ایک لغوی معنی ہیں اور ایک اصطلاحی معنی ہیں اور بیشک اس کے اصطلاحی معنی یہی ہیں کہ کسی کے مرنے کے بعد اس کی میراث کسی کو دیدی جائے۔ لیکن لغوی معنی میں میراث کا یہ مفہوم ضروری نہیں ہے بلکہ "**اورث**" کے معنی ہیں "کسی کے لئے کوئی چیز چھوڑ جانا چاہے وہ زندہ ہی ہو، لہٰذا میراث والے معنی یہاں مراد نہیں بلکہ تملیک کے معنی مراد ہیں۔

نکتہ

البتہ اس کے لئے لفظ میراث اختیار کرنے میں ایک نکتہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جس طرح کسی آدمی کو کوئی مال میراث میں ملتا ہے تو وہ اس کا مالک قطعی ہو جاتا ہے جو قابل نقض نہیں ہوتا۔ یعنی اگر آپ نے کوئی چیز خریدی

تو ممکن ہے کہ آپ اس کا اقالہ کرلیں یا اگر آپ کو کسی نے ہبہ کیا تو ہوسکتا ہے کہ وہ رجوع کرلے، لیکن میراث میں جو مال ملتا ہے وہ قابل فسخ نہیں اور قابل واپسی نہیں ہوتا، لہٰذا جب انشاء اللہ جنت بھی ملے گی تو وہ بھی نا قابل واپسی ہوگی اور یہ نکتہ اس "**اور ثتموھا**" کے لفظ میں موجود ہے۔

"اورثتموھا بما کنتم تعملون" کی وضاحت

دوسری بات جو زیادہ اہمیت کی حامل ہے وہ یہ ہے کہ اس آیت میں فرمایا گیا" **اورثتموھا بما کنتم تعملون**" یعنی یہ جنت جو تمہیں دی جارہی ہے تمہارے عمل کے بدلے میں دی جارہی ہے، حالانکہ احادیث میں نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ کسی کو بھی اس کا عمل جنت میں نہیں لے جائے گا، یہاں تک کہ صحابہ کرام ﷺ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا آپ کا عمل بھی؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہاں میرا عمل بھی۔تو محض عمل کی بنیاد پر نہیں جا سکتا۔

لہٰذا بظاہر یہ آیت کریمہ اس حدیث سے معارض نظر آتی ہے، کیونکہ یہاں کہا جارہا ہے کہ تمہارے عمل کی وجہ سے تمہیں جنت ملے گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں میں یہ تطبیق ہے کہ حدیث میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ انسان کا عمل بذات خود یہ قوت نہیں رکھتا کہ اس کو جنت میں لے جائے اس لئے کہ عمل جتنا بھی ہو، ساری عمر شریعت کے مطابق عمل کرتا رہے، لیکن وہ متناہی ہے اور جنت کی نعمتیں غیر متناہی ہیں۔

دوسری بات یہ کہ عمل اتنا چھوٹا سا ہے لیکن اس کا معاوضہ اتنا عظیم الشان دیا جارہا ہے، تو بات یہ ہے کہ حقیقی اعتبار سے عمل تن تنہا اس قابل نہیں ہے کہ اس پر اس کو اتنا بڑا انعام دیا جائے، لہٰذا حدیث اس پہلو سے گفتگو کررہی ہے کہ اصل استحقاق کے اعتبار سے آدمی ساری عمر مسجد ہی میں پڑا رہے تو پھر بھی اس کا عمل اس لائق نہیں کہ اللہ رب العزت اس کو اتنے بڑے انعام سے نوازیں، البتہ یہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ہے کہ اس نے اس چھوٹے سے عمل کو بھی دخول جنت کا سبب بنادیا ہے۔

لہٰذا "**بما کنتم تعملون**" کی باء کو سببیت کے لئے قرار دیں کہ تمہارے اعمال کے سبب سے تو معنی یہ ہوں گے کہ ہم نے اس جنت کا تم کو مالک بنادیا اس سبب سے کہ تم عمل کرتے تھے۔اس سبب سے ہم نے تم پر اتنی بڑی رحمت کی کہ تمہیں جنت دیدی حالانکہ تم اس کے مستحق نہیں تھے۔لہٰذا یہ آیت کریمہ استحقاق کو ظاہر نہیں کررہی بلکہ اللہ کی رحمت کو ظاہر کررہی ہے کہ اللہ نے اتنے چھوٹے سے عمل پر اتنا بڑا انعام دیدیا ہے۔

یا چاہے "ب" کو عوض بنادیں کہ اللہ نے تمہارے عمل کے عوض میں تمہیں جنت کا مالک بنادیا، لیکن باء کو عوض بنائیں یا سبب بنائیں یہ سب جنت کے استحقاق کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کی بنیاد پر ہے کہ

انسان اپنے عمل سے اس کا مستحق نہیں ہوتا، لیکن اللہ اپنی رحمت کی بناء پر اس کو عطا کر دیتے ہیں۔ اس حدیث کا مقصود اصلی یہی ہے۔

حضرت جنید بغدادیؒ کا حکیمانہ قول

حضرت جنید بغدادی رحمہ اللہ کا بڑا ہی حکیمانہ مقولہ ہے کہ: ''جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ وہ اللہ تبارک وتعالیٰ کی رحمت کے بغیر صرف اپنے عمل کی بناء پر جنت میں چلا جائے گا تو وہ بلا وجہ محنت کر رہا ہے۔ اور اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ وہ بغیر عمل کے جنت میں چلا جائے گا اور اللہ تعالیٰ سے رحمت کی امید باندھے بیٹھا ہے تو وہ زبردست دھوکے میں ہے۔''

یعنی جنت میں تو اللہ کی رحمت ہی کے طفیل جائے گا، لیکن اللہ کی رحمت کو متوجہ کرنے کا ذریعہ اور سبب یہ عمل ہی بنے گا، لیکن یہ عمل تنہا انسان کو مستحق نہیں بناتا، اس طرح دونوں باتوں میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

وقال عدة من أهل العلم في قوله تعالى:

" فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ ○ عَمَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ".

"عن لا اله الا الله".

امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ دوسری آیت پیش کی ہے اپنے قول کی تائید میں کہ ''ایمان عمل ہے'' اس کی تفسیر بعض حضرات نے یوں فرمائی ہے کہ **''عن قول لا اله الا الله''** یعنی ہم ان سے پوچھیں گے کہ **''لا اله الا الله''** کہا تھا یا نہیں؟ مجھ پر ایمان لائے تھے یا نہیں؟ اور اس کو **''یعملون''** سے تعبیر کیا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ ایمان عمل ہے۔

وقال:

﴿لِمِثْلِ هٰذَا فَلْيَعْمَلِ الْعٰمِلُوْنَ﴾

یہ مذکورہ بالا تیسری آیت ہے جس کو امام بخاریؒ نے ذکر کیا ہے۔ یہاں عمل سے مراد ایمان ہے۔ یعنی جس طرح ایمان والوں نے عمل کیا اور ایمان لائے اسی طرح تمام عمل کرنے والوں کو بھی عمل کرنا چاہیئے۔

لہٰذا مذکورہ بالا تینوں آیتیں دلالت کر رہی ہیں کہ ''ایمان عمل ہے''۔

۲۶ ۔ حدثنا أحمد بن یونس ، وموسى بن اسماعیل قالا : حدثنا ابراهیم بن سعد: حدثنا ابن شهاب ، عن سعید بن المسیب ، عن أبي هریرة أن رسول الله ﷺ سئل: أي العمل أفضل؟ قال : ((إیمان بالله ورسوله)) قیل: ثم ماذا ؟ قال : ((الجهاد في سبیل

اللّٰہ)) قیل: ثم ماذا؟ قال: ((حج مبرور)) [أنظر: ۱۵۱۹][۱۳۱]

افضل عمل

اس حدیث کولانے کا منشاء یہ ہے کہ سوال کرنے والے نے سوال کیا تھا کہ **"أی العمل أفضل؟"** اس کے جواب میں آپ ﷺ نے سب سے پہلے ایمان باللہ ورسولہ کا ذکر فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایمان ایک عمل ہے اور وہی ترجمۃ الباب بھی تھا۔ اور اس کے بعد آپ ﷺ نے جہاد فی سبیل اللہ کو افضل قرار دیا اور اس کے بعد حج مبرور۔

یہ بحث پہلے گذر چکی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے مختلف احادیث میں مختلف اعمال کو افضل قرار دیا ہے، کہیں جہاد فی سبیل اللہ کو، کہیں حج مبرور کو، کہیں **"بر الوالدین"** کو اور کہیں **"الصلوٰۃ لوقتها"** کو افضل اعمال قرار دیا ہے۔

آپ ﷺ نے مختلف مناسبتوں پر مختلف اشخاص کے لحاظ سے یا مختلف مواقع کے لحاظ سے کسی عمل کو زیادہ افضل قرار دیا۔

یہاں جہاد فی سبیل اللہ کو حج مبرور پر مقدم رکھا گیا، حالانکہ بظاہر جہاد فی سبیل اللہ فرض کفایہ ہے اور حج مبرور فرض عین ہے۔ اس کی تین وجہیں ہوسکتی ہیں:

پہلی وجہ یہ ہے کہ اس وقت حج کی فرضیت نہیں آئی تھی۔ اس واسطے جہاد فی سبیل اللہ کو مقدم رکھا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جہاد فی سبیل اللہ کا خاص موقع ہے جب سوال کیا جارہا تھا اس وقت نفیر عام کی وجہ سے جہاد فی سبیل اللہ کو فرض عین قرار دیا گیا۔

تیسری وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں جگہ نفلی جہاد اور نفلی حج مراد ہو، یعنی جب دونوں عبادتیں فرض نہ ہوں بلکہ نفل ہو تو جہاد حج سے افضل ہے، کیونکہ اس میں مشقت زیادہ ہے۔

(۱۹) باب: إذا لم یکن الإسلام علی الحقیقة وکان علی الإستسلام أو الخوف من القتل

لقوله تعالیٰ ﴿قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ۱۴]

[۱۳۱] وفی صحیح مسلم کتاب الإیمان، باب بیان کون الإیمان باللہ تعالی أفضل الأعمال، رقم: ۱۱۸، وسنن الترمذی، کتاب فضائل الجهاد عن رسول اللہ، باب ماجاء فی أی الأعمال أفضل، رقم: ۱۵۸۲، وسنن النسائی، کتاب مناسک الحج، باب فضل الحج، رقم: ۲۵۷۷ و کتاب الجهاد، باب مایعدل الجهاد فی سبیل اللہ عزوجل، رقم: ۳۰۷۹، ومسند احمد، باقی مسند المکثرین، باب مسند أبی هریرة، رقم: ۷۱۹۸، ۷۲۷۳، ۷۳۲۰، ۷۵۲۵، ۸۲۲۵، ۹۳۲۳، ۹۳۳۹، ۱۰۳۳۹، وسنن الدارمی، کتاب الجهاد، باب أی الأعمال أفضل، رقم: ۲۲۸۶.

فاذا كان على الحقيقة فهو على قوله جل ذكره: ﴿إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَاللّٰهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ۱۹] ﴿وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِيْناً فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ۸۵]

امام بخاری رحمہ اللہ نے باب قائم فرمایا ہے کہ جب اسلام کا لفظ اپنے حقیقی معنی میں نہ ہو، بلکہ استسلام یعنی ہتھیار ڈال دینے کے معنی میں ہو یا قتل کے خوف سے تابع فرمان بن جانے کے معنی میں ہو۔

امام بخاریؒ کا مقصود

چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ ایمان واسلام کے ترادف کے قائل ہیں اس لئے اس باب سے ایک اشکال کا جواب دینا مقصود ہے کہ قرآن کریم میں بعض جگہوں پر ایمان اور اسلام کو مغایر حقیقتوں کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ جیسے اس آیت کریمہ میں ہے کہ:

"قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا".

یعنی اعراب نے دعویٰ کیا تھا کہ ہم ایمان لائے تو آیت نازل ہوئی کہ یہ مت کہو کہ ہم ایمان لائے بلکہ یہ کہو کہ ہم اسلام لائے، لہٰذا اس سے پتہ چلا کہ ایمان اور چیز ہے اور اسلام اور چیز ہے۔

امام بخاریؒ اس ترجمۃ الباب کے ذریعہ اس اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ درحقیقت اگر اسلام حقیقی معنی میں ہو تب تو وہ ایمان کے مترادف ہے، اس لحاظ سے اسلام اور ایمان میں کوئی فرق نہیں۔ لیکن بعض اوقات لفظ اسلام حقیقت شرعیہ کے معنی میں نہیں ہوتا، بلکہ لغوی معنی میں ہوتا ہے۔ جو مجاز شرعی ہے کہ کسی کے سامنے مطیع ہو جانا، ظاہری اعتبار سے اپنے آپ کو کسی دوسرے کے حوالے کر دینا اور اس کے تابع فرمان بن جانا۔

اور اس آیت کریمہ "قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا" میں اسلام کا لفظ حقیقت شرعیہ کے معنی میں نہیں آیا، بلکہ حقیقت لغویہ کے معنی میں آیا ہے، جو مجاز شرعی ہے۔

لہٰذا امام بخاریؒ اس ترجمۃ الباب میں وہ مقامات جمع کرنا چاہتے ہیں جہاں ایمان اور اسلام میں بظاہر فرق نظر آ رہا ہے۔ لہٰذا فرمایا "إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة" یعنی جب اسلام کا لفظ اپنے حقیقی معنی میں نہ ہو۔ حقیقت سے یہاں مراد حقیقت شرعیہ ہے۔

"وكان على الإستسلام أو الخوف من القتل": یعنی وہ استسلام کے معنی میں ہو اور استسلام کے معنی جھک جانا، انقیاد اور تابع فرمان ہو جانا کے ہیں یا قتل کے خوف سے کلمہ اسلام پڑھنا مراد ہو۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں إذا (جو ابتداء ترجمۃ الباب میں گزرا ہے) کی جزا ذکر نہیں فرمائی، لہٰذا جزا محذوف ہے اور وہ "فانه ليس مرادفاً للايمان" ہے۔ یعنی جب اسلام کے یہ معنی ہوں تو پھر یہ ایمان

کے مترادف نہیں ہوتا۔

"لقوله تعالیٰ: قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا" بعض دیہات کے لوگوں نے کہا کہ ہم ایمان لائے تو اللہ تبارک وتعالیٰ نے کہا کہ آپ (ﷺ) کہہ دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے بلکہ یہ کہو کہ اسلام لائے۔

کچھ اعراب تھے جنہوں نے کلمہ اسلام پڑھ لیا تھا اور اسلام میں اس معنی میں داخل ہوگئے تھے، لیکن اسلام میں داخل ہونے کے بعد حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اپنے اسلام کا ذکر اس طرح کیا جیسے انہوں نے بڑا احسان کیا ہے کہ ہم تو اسلام لے آئے ہیں، لہٰذا ہماری امداد فرمائیں، ہمارے ہاں قحط سالی ہے اور بھوک ہے اسکا علاج کر دیجئے۔

اگر ویسے ہی کہتے کہ ہمارے ہاں قحط سالی ہے ہماری مدد کیجئے تو کوئی بری بات نہیں تھی اور حضور ﷺ ہمیشہ غریبوں کی امداد فرمایا ہی کرتے تھے، لیکن انہوں نے اس مطالبہ کو اسلام لانے پر مبنی کر دیا گویا ایک طرح سے اسلام لا کر اپنا احسان جتلا رہے ہیں اس لئے وہ آیت کریمہ نازل ہوئی:

"يَمُنُّوْنَ عَلَيْكَ اَنْ اَسْلَمُوْا ؕ قُلْ لَّا تَمُنُّوْا عَلَیَّ اِسْلَامَكُمْ ۚ بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ اَنْ هَدٰىكُمْ لِلْاِيْمَانِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ○" [۱۴۲]

ترجمہ: تجھ پر احسان رکھتے ہیں کہ مسلمان ہوئے تو کہہ، مجھ پر احسان نہ رکھو اپنے اسلام لانے کا بلکہ اللہ تم پر احسان رکھتا کہ اس نے تم کو راہ دی ایمان کی اگر سچ کہو۔

تو یہ اس موقع پر فرمایا گیا جب انہوں نے **"آمنا"** کہا، کہ ان سے کہہ دیجئے کہ تم ایمان، حقیقی معنی میں نہیں لائے **"ولکن قولوا أسلمنا"** یعنی کہو ہم مطیع ہوگئے۔ تو وہ مطیع تو ظاہری اعتبار سے ہوگئے کہ کلمہ اسلام پڑھ لیا اور اس کی وجہ سے دنیا کے اندر اسلام کے ظاہری احکام جاری ہوگئے، لیکن ایمان کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کسی دنیاوی مفاد کی خاطر نہیں، بلکہ اللہ جل جلالہ کو اپنا معبود حقیقی تصور کرتے ہوئے اس کو قبول کرلے۔

اور یہ صورت حال ابھی پیدا نہیں ہوئی تو یہاں اسلام حقیقت شرعیہ کے معنی میں نہیں بلکہ جھک جانے اور مطیع ہونے کے معنی میں ہے۔ **"فإذا كان على الحقيقة فهو على قوله جل ذكره"**

اگر اسلام حقیقت شرعیہ کے معنی میں ہو تو پھر اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **"اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ"** کہ دین اللہ کے نزدیک اسلام ہی ہے۔ تو وہاں اسلام سے مراد ایمان ہے۔ جو اسلام کے

[۱۴۲] الحجرات: ۱۷.

مترادف کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ اور وہاں میں نے عرض کیا تھا کہ آیت کریمہ میں:

فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا
فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ۝ [۱۴۳]

ترجمہ: پھر بچا نکالا ہم نے جو تھا وہاں ایمان والا، پھر نہ پایا
ہم نے اس جگہ سوائے ایک گھر کے مسلمانوں سے۔

لہٰذا اس آیت میں مؤمنین اور مسلمین دونوں مترادف کے طور پر استعمال ہوئے ہیں اس کی تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔

۲۷ ۔ حدثنا أبو اليمان قال : أخبرنا شعيب عن الزهري قال : أخبرني عامر بن سعد بن أبي وقاص ، عن سعد ﷺ أن رسول الله ﷺ أعطى رهطا وسعد جالس فترك رسول الله ﷺ رجلا هو أعجبهم إلي ، فقلت : يا رسول الله ، ما لك عن فلان؟ فوالله إني لأراه مؤمنا؟ فقال: ((أو مسلما)) فسكت قليلا ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقالتي فقلت: ما لك عن فلان؟ فوالله إني لأراه مؤمنا : فقال : ((أو مسلما)) فسكت قليلا ، ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقالتي ، وعاد رسول الله ﷺ ثم قال : ((يا سعد إني لأعطي الرجل ، وغيره أحب إلي منه خشية أن يكبه الله في النار)).

و رواه يونس و صالح و معمر و ابن أخي الزهري عن الزهري. [أنظر : ۱۴۷۸] [۱۴۴]

حضرت سعد ﷺ روایت فرماتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے ایک گروہ کو مال عطا فرمایا، جبکہ حضرت سعد ﷺ بھی بیٹھے ہوئے تھے (واو حالیہ ہے اور سعد جالس جملہ حالیہ ہے۔)

یہاں پر روایت کرنے والے خود حضرت سعد بن ابی وقاص ﷺ ہیں اور قاعدہ کا تقاضا یہ تھا کہ "**أعطى رهطا و أنا جالس**" ہوتا، کیونکہ خود اپنے بارے میں بات فرما رہے ہیں۔

بعض اوقات خود متکلم اپنے آپ کو نام لے کر ذکر کرتا ہے، لہٰذا ہو سکتا ہے کہ حضرت سعد ﷺ نے خود اپنا نام لے کر ذکر کیا ہو۔

---

۱۴۳ الذٰریٰت: ۳٦.

۱۴۴ **وفي صحيح مسلم كتاب الإيمان ، باب تألف قلب من يخاف على إيمانه لضعفه والنهي عن القطع بالإيمان من غير دليل قاطع ، رقم : ۲۱۴ ، ۲۱۵ ، وكتاب الزكاة ، باب اعطاء من يخاف على إيمانه ، رقم : ۱۷۵۲ ، وسنن النسائي، كتاب الإيمان وشرائعه ، باب تأويل قوله عزوجل قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ، رقم : ۴۹۰۶ ، وسنن ابي داؤد، كتاب السنة ، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه ، رقم : ۴۰۶۳ ، ۴۰۶۵ ، ومسند احمد ، مسند العشرة المبشرين بالجنة ، باب مسند أبي إسحاق سعد بن أبي وقاص ، رقم : ۱۴۹۵ .**

اور بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کہنے والے نے تو یہی کہا تھا کہ انا جالس۔ لیکن راوی جو لکھتا ہے تو اس کو تبدیل کر دیتا ہے کہ **"وسعد جالس"** اس کو اصطلاح میں تجرید کہتے ہیں۔

تجرید کے معنی

کوئی شخص اپنا واقعہ اپنا نام لے کر ذکر کرے یا دوسرا شخص اس کے کلام کو روایت کرے اور اس میں اس کو صیغۂ متکلم سے تعبیر کرنے کے بجائے اس کا نام لے کر صیغۂ غائب سے تعبیر کرے اس کو تجرید کہتے ہیں۔

"فترک رسول اللہ ﷺ رجلا ھو أعجبھم إلی" تو رسول کریم ﷺ نے ایک ایسے شخص کو چھوڑ دیا یعنی اس کو کچھ نہیں دیا جو ان لوگوں میں مجھے سب سے زیادہ پسند تھا۔

اب یہ حضرت سعد بن وقاص ؓ کا اپنا کلام آ رہا ہے۔ جہاں صیغۂ متکلم کے طور پر ذکر فرما رہے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے بہت سے لوگوں کو دیا اور ایک شخص کو چھوڑ دیا۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے فتح الباری میں روایت کیا ہے کہ یہ صاحب جن کو چھوڑ دیا تھا اور ان کو نہیں دیا تھا ان کا نام جعیل بن سراقہ الضمری تھا، سعد بن ابی وقاص ؓ کہتے ہیں کہ وہ مجھے ان میں سب سے زیادہ پسند تھے۔[۱۴۵]

"فقلت یا رسول اللہ مالک عن فلان" یعنی میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ آپ نے یہ طرز عمل اختیار کیا اس کی کیا وجہ ہے؟ **"مالک عن فلان، ماحدث لک عن فلان، مالبت لک عن فلان"** حضرت جعیل کے بارے میں آپ کو کیا بات پیش آئی جس کی وجہ سے آپ نے ان کو نہیں دیا۔

بعض دوسری روایت میں اس کی تفصیل یوں آئی ہے کہ جب آپ ﷺ دے رہے تھے تو حضرت سعد ؓ نے آپ ﷺ سے علیحدگی میں خاموشی کے ساتھ رازداری کے انداز میں سوال کیا تھا۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر کوئی بڑے بزرگ کسی مجلس میں کوئی اجتماعی عمل فرما رہے ہوں اور اس میں کوئی شبہ پیدا ہو تو اس شبہ کا اظہار مجمع میں نہیں کرنا چاہئے، کیونکہ مجمع میں سوال کرنا اس بزرگ کی بے ادبی ہے۔

لہٰذا اس کے عمل کے بارے میں جو شبہ پیدا ہو اس کا اظہار علیحدگی میں کریں تاکہ وہ ادب واحترام کے مطابق ہو حضرت سعد بن وقاص ؓ نے اس روایت کے مطابق علیحدگی میں یہ سوال کیا۔

"فواللہ انی لاراہ مومنا" یعنی آپ کو کیا واقعہ پیش آیا کہ آپ نے اس کو نہیں دیا ورنہ میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ میں اس کو مؤمن سمجھتا ہوں۔

"أُراہ" اور "أَراہ" میں فرق

ہمزہ کے ضمہ کے ساتھ زیادہ راجح ہے اور بعض جگہ "أَراہ" بھی آیا ہے دونوں میں فرق ہوتا ہے۔

---

۱۴۵ فتح الباری، ج: ۱، ص: ۸۰۔

"أراه" ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ تو بالکل واضح ہے کہ میں ان کو سمجھتا ہوں۔ یا میرے علم میں ہے، مجھے یقین ہے، مجھے اس پر بھروسہ ہے کہ وہ مؤمن ہے۔ یعنی "أراه" (بفتح الہمزہ) "اعلمه" کے معنی میں ہوتا ہے۔

اور اگر "أراه" بضم الہمزہ ہو تو "أظنّ" کے معنی میں ہوگا اور اس صورت میں یہ "اراأت" سے مجہول کا صیغہ ہوگا۔ "اری ــ یری ــ اراءۃ" کے معنی دوسرے کو دکھانا۔ "أری" اس کو دکھایا گیا۔ "أریتُ" مجھے دکھایا گیا۔ اور مضارع میں لے جاؤ "یراہ" دکھایا جاتا ہے۔ اور "أراهُ" مجھے دکھایا جاتا ہے۔ یہ سب اس کے لفظی معنی ہوئے، مقصود یہ ہوتا ہے کہ میرے دل میں یہ بات آئی، میری سوچ میں یہ بات آئی، تو "أراه أظنّه" کے معنی میں ہوگا۔

یہ لفظ بکثرت احادیث میں آتا ہے بخاری شریف کے راویوں نے زیادہ تر "أراه" بضم الہمزہ پڑھا ہے۔ میں اس کو مؤمن سمجھتا ہوں۔ گمان کرتا ہوں، البتہ بعض لوگوں نے اس کو "أراه" بفتح الہمزہ پڑھا ہے۔ یعنی "اعلمه" میں اس کو جانتا ہوں کہ وہ مؤمن ہے۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباری" میں "أراه" بضم الہمزہ کو ترجیح دی ہے۔[۱۴۶]

"فقال أو مسلماً"

اس کو بعض لوگوں نے "أوَ مسلماً" واو کے فتحہ کے ساتھ پڑھا ہے۔ دو طرح کی روایت ہیں: ایک روایت واؤ کے سکون کے ساتھ اور دوسری روایت واؤ کے فتحہ کے ساتھ ہے۔

اگر اس کو واؤ کے فتحہ کے ساتھ "أوَ مسلماً" پڑھیں تو اس صورت میں ہمزہ استفہام کا اور واؤ عطف کی ہوگی یعنی "اوَلم تقل انک تظنه مسلما" کہ کیا تم نے یہ نہیں کہا کہ میں ان کو مسلم سمجھتا ہوں، لیکن زیادہ تر حضرات کہتے ہیں کہ یہاں پر واؤ پر فتحہ نہیں بلکہ "بسکون الواؤ" ہے یعنی "أوْ مسلماً" اس کے پھر دو معنی ہوسکتے ہیں:

ایک معنی یہ کہ اُو کو آنحضرت ﷺ کی طرف سے ایک تجویز اور مشورے کے طور پر سمجھا جائے کہ تم نے ابھی کہا "لأراه مؤمنا" تم یہ کہہ دیتے کہ "مسلما" گویا آنحضرت ﷺ فرما رہے ہیں کہ تمہیں مومنا کے بجائے مسلما کہنا چاہئے تھا۔ تو اس صورت میں اوْ تنویع کے لئے ہوگا یعنی دو الگ الگ نوعیں بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ تمہیں مومنا کے نہیں بلکہ مسلماً کہنا چاہئے تھا۔

دوسرے معنی یہ ہوسکتے ہیں کہ "أوْ" تردید کے لئے ہو اور یہ جملہ "أوْ مسلماً" آپ ﷺ نے اضافہ کرنے کا مشورہ دیا تھا یعنی تمہیں یہ کہنا چاہئے تھا کہ "انی لأراه مؤمنا أوْ مسلما".

---

[۱۴۶] فتح الباری، ج:۲، ص: ۸۰.

خلاصۂ بحث

پہلی توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ "مؤمنا" کے بجائے "مسلما" کہنا چاہئے تھا اور دوسری توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ دونوں لفظ تردید کے ساتھ استعمال کرنا چاہئے تھے۔ یعنی "انی لأراہ مؤمنا أو مسلما".
اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کسی شخص کے ظاہری حالات ہی دیکھ سکتا ہے اور ظاہری حالت سے جو بات معلوم ہوئی وہ اسلام ہے یعنی اس کا کلمہ طیبہ پڑھ لینا، اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور نبی کریم ﷺ کی رسالت کی شہادت دینا اور اپنے آپ کو مسلمان ظاہر کرنا۔ اسی کا انسان پتہ لگا سکتا ہے جبکہ ایمان فعل قلب کو شامل ہے اور اسی کا نام تصدیق ہے اور فعل قلب ہونے کی وجہ سے کسی دوسرے کو پتہ نہیں لگ سکتا کہ حقیقۃً اس کے دل میں تصدیق ہے یا نہیں۔ لہٰذا جب بھی کسی شخص کے اوپر کوئی حکم لگایا جاتا ہے تو وہ اس کے ظاہر کے مطابق لگایا جاتا ہے، جو حقیقی بات اس کے دل میں ہوتی ہے اس پر حکم نہیں لگایا جاتا۔
اس لئے آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ یا تو یہ کہتے کہ میں اس کو مؤمن سمجھتا ہوں یا تردید کے ساتھ "اَوَ مسلماً" کہتے، لیکن اس طرح اپنی طرف سے قسم کھا کر کہہ دینا کہ میں اس کو مومن سمجھتا ہوں یہ مناسب نہیں ہے۔

امام بخاریؒ کا استدلال

امام بخاری رحمہ اللہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے مؤمن اور مسلم میں فرق کیا ہے۔ اس وجہ سے کہ یہاں مسلم اپنے حقیقت شرعیہ کے معنی میں نہیں ہے بلکہ حقیقت لغویہ کے معنی میں ہے، جو ظاہر کے اوپر دلالت کررہا ہے کہ انسان دوسرے کا تابع وفرمانبردار ہوگا۔
جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد بن ابی وقاص ﷺ کی حضرت جعیل کو مؤمن قرار دینے کے بارے میں ایک طرح سے تردید فرمائی کہ "تمہیں مسلم کہنا چاہئے تھا" تو اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت جعیل ﷺ کے صادق الایمان ہونے کے بارے میں شک تھا کہ ان کا ایمان سچا ہے یا نہیں اور یہ گویا ایک طرح سے ان کے منافق ہونے کا اظہار ہے۔
لیکن یہ معنی سمجھنا صحیح نہیں، کیونکہ اس کی دلیل یہ ہے کہ دوسری روایت میں حضرت جعیل ﷺ کی فضیلت خود حضور اکرم ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے ایک مرتبہ حضرت ابوذر غفاری ﷺ سے پوچھا کہ جعیل کے بارے میں آپ کی رائے کیا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ جیسے اور مسلمان ہوتے ہیں ایسے وہ بھی ہیں۔ اسی طرح آپ ﷺ نے ایک اور شخص کے بارے میں پوچھا کہ اس کے بارے میں تمہاری کیا رائے ہے تو انہوں نے فرمایا کہ "ھو من سادات الناس" وہ سادات میں سے ہیں۔ بہت اعلیٰ درجے کی قائدانہ صلاحیت ان کے

اندر ہیں تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ ''دوسرے آدمیوں سے اگر پوری زمین بھر جائے تو جعیل ان سے بھی زیادہ افضل ہیں'' تو وہاں حضور اکرم ﷺ نے حضرت جعیل رضی اللہ عنہ کی فضیلت کی شہادت دی۔[۱۴۷]

لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نے ان کے صادق الایمان ہونے کی تصدیق فرمائی، لہٰذا یہاں ''اَوَ مسلماً'' کہنے سے حضرت جعیل رضی اللہ عنہ پر کوئی طعن کرنا مقصود نہیں، بلکہ یہ صرف حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی تربیت ہے اور آپ ﷺ ان کو یہ بتانا چاہتے تھے کہ بات کرنے کا کیا ڈھنگ اور سلیقہ ہونا چاہئے اور کسی شخص کے بارے میں کس طرح رائے کا اظہار کیا جائے اور یہ جو آپ نے قسم کھا کر یکدم سے کسی کو مؤمن کہہ دیا یہ بات صحیح نہیں، کیونکہ جب قسم کھائی ہے تو پھر بہت احتیاط کے ساتھ الفاظ استعمال کرنے چاہئیں آپ کو اس کے ایمان کا کیا پتہ؟ قطع نظر اس کے کہ وہ واقعی صادق الایمان ہے یا نہیں۔ تو یہاں صرف حضرت سعد بن وقاص رضی اللہ عنہ کی تادیب و تربیت کرنا مقصود ہے کہ آپ کو لفظ استعمال کرنے میں احتیاط سے کام لینا چاہئے۔

''فسکت قلیلا ثم غلبني ما أعلم منه'': حضرت سعد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب آپ ﷺ نے یہ بات فرمادی تو میں تھوڑی دیر خاموش رہا پھر میرے اوپر غلبہ ہوا اس بات کا جو میں حضرت جعیل رضی اللہ عنہ کے بارے میں جانتا تھا اور دل میں تقاضا پیدا ہوا کہ ایک مرتبہ پھر حضور اکرم ﷺ سے درخواست کروں۔

''فعدت لمقالتي وعاد رسول اللہ ﷺ'' تو میں نے دوبارہ اپنی بات کو دہرایا جو پہلے حضور اکرم ﷺ سے کہی تھی تو آپ ﷺ نے پھر جواب میں دوبارہ وہی بات ''اَوَ مسلماً'' ارشاد فرمائی۔

سوال

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب رسول کریم ﷺ کے سامنے ایک مرتبہ ایک بات عرض کر دی گئی اور آپ ﷺ کو متوجہ کر دیا گیا اور آپ ﷺ نے اس کا جواب بھی دیدیا تو پھر دوبارہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو اس کا تقاضا کرنے کی کیا وجہ پیش آئی؟ بظاہر یہ بات ادب کے خلاف معلوم ہوتی ہے کہ جب ایک بڑے نے ایک بات سے انکار کر دیا تو پھر اس کے اوپر اصرار کیا جائے؟

جواب

اس کے جواب میں بعض حضرات نے یہ فرمایا کہ درحقیقت حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے کلمات

---

[۱۴۷] أخرجه محمد بن هارون الرؤیاني وغیره باسناد صحیح الی ابی سالم الجیشاني عن أبي ذر أن رسول اللہ ﷺ قال له: کیف تری جعیلا؟ قال قلت: کشکله من الناس الخ، فتح الباری: ۱، ص: ۸۰، والإصابة، ج: ۱، ص: ۲۹۰، والاستیعاب، ج: ۱، ص: ۲۴۵.

میں اسکا جواب موجود ہے۔وہ یہ کہ انہوں نے کہا"ثم غلبنی ما أعلم منه" میرے اوپر غالب آ گئی وہ بات جو میں ان کے بارے میں جانتا تھا، یعنی ان کی محبت اور خیر خواہی کا جذبہ مجھ پر اتنا غالب آ گیا کہ میں مغلوب الحال ہوگیا اور مغلوب الحال ہوکر میں نے دوبارہ بات کہہ دی۔ اور غلبہ حال کی حالت میں جو بات کہی جائے اس میں انسان معذور ہوتا ہے۔

غلبہ حال کے معنی

غلبہ حال کے معنی یہ ہیں کہ کوئی خاص کیفیت کسی انسان پر پوری طرح چھا جائے کہ اس میں اس کے سوچنے سمجھنے کی صلاحیت مفقود ہو جائے، تو اس کو غلبہ حال کہتے ہیں۔ صوفیائے کرام کے ہاں غلبہ حال بہت زیادہ ہوتا ہے۔ بہت سی باتیں جو صوفیائے کرام کرتے ہیں وہ غلبہ حال میں کرتے ہیں تو وہ معذور ہیں۔ لہٰذا غلبہ حال میں جو بات کی جائے وہ نہ تو قابل ملامت ہوتی ہے اور نہ قابل تقلید کہ اس نے کہی ہے تو میں بھی کہتا ہوں۔

میری ذاتی رائے

مجھے یہ خیال ہوتا ہے اور شاید وہ حضرت سعد بن ابی وقاص ﷛ کے عمل کی زیادہ صحیح توجیہ ہو واللہ اعلم کہ جب آنحضرت ﷺ نے حضرت سعد ﷛ کو تنبیہ فرمائی کہ مؤمن کے بجائے مسلم کا لفظ استعمال کرنا چاہئے تھا تو اس سے حضرت سعد ﷛ کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ شاید آپ ﷺ ان کو اس لئے نہ دے رہے ہوں کہ ان کے صادق الایمان اور صادق الاسلام ہونے کے بارے میں آپ ﷺ کو شک ہے اور ان کے بارے میں آپ کی رائے اچھی نہیں، اس لئے آپ ﷺ منع فرما رہے ہیں۔

اگر رسول کریم ﷺ کے دل میں کسی بھی مسلمان کی طرف سے کوئی گرانی پیدا ہو جائے تو اس کے لئے تو ہلاکت ہے، اور اس کے ہر خیر خواہ کا فرض ہے کہ وہ اس گرانی کو حتی الامکان دور کرنے کی کوشش کرے تاکہ وہ ہلاکت سے بچ جائے۔ تو حضرت سعد ﷛ کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا ہو کہ شاید آپ ﷺ کو کچھ اطلاعات ایسی پہنچی ہوں۔ جس کے نتیجے میں آپ ﷺ کے قلب مبارک میں ان کی طرف سے کوئی کدورت آ گئی ہو تو میں اس کو اپنی حد تک دور کرنے کی کوشش کروں، اس لئے حضرت سعد بن ابی وقاص ﷛ دوبارہ آپ ﷺ کے پاس گئے اور اپنی بات کو دھرایا تاکہ یہ بتا سکیں کہ وہ بہت اچھے آدمی ہیں۔ اور اگر کوئی اطلاع اس کے خلاف ملی ہو تو وہ اطلاع قابل تحقیق ہے نہ کہ فی نفسہ ان کا صالح اور صادق الایمان ہوتا۔ اس لئے دوبارہ پوچھا۔

"ثم قال: یاسعد إنی لاعطی الرجل وغیرہ أحب إلی منه" پھر آپ ﷺ نے حقیقت حال بیان فرمادی کہ میں جو اس کو نہیں دے رہا اس کی وجہ یہ نہیں کہ میرے دل میں ان کی طرف سے کوئی کدورت ہے

بلکہ فرمایا کہ بعض اوقات کسی شخص کو دیتا ہوں جبکہ ان کے علاوہ کوئی دوسرا آدمی مجھے اس سے زیادہ محبوب ہوتا ہے۔ یعنی ادنیٰ کو دیتا ہوں اور اعلیٰ کو نہیں دیتا۔

"خشیة أن یکبه اللہ فی النار" یعنی کم درجے کے آدمی کو میں اس لئے دیتا ہوں کہ اس ڈر سے کہ کہیں اللہ تعالیٰ اس سے ادنیٰ آدمی کو جہنم میں نہ ڈال دیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی ابھی ضعیف الایمان ہے ابھی تک اس کے اندر رسوخ پیدا نہیں ہوا تو اندیشہ ہے کہ اگر ذرا سی بات ایسی پیدا ہوگئی جو اس کی طبیعت کے خلاف ہو تو یہ بھاگ جائے گا۔ اور بھاگنے کے نتیجے میں دوبارہ ارتداد کی طرف چلا جائے اور اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں ڈال دیں۔ اللہ بچائے، تو اس کو ارتداد سے بچانے، تالیف قلب کے لئے اور اس کے اندر اسلام پر ثبات پیدا کرنے کے لئے میں اس کو کچھ دیتا ہوں، حالانکہ اس سے بہتر لوگ موجود ہوتے ہیں۔

لہٰذا کسی کو نہ دینا یہ اس بات کی علامت نہیں کہ میں ان کو اچھا نہیں سمجھتا بلکہ عین ممکن ہے کہ جس کو میں نہیں دے رہا وہ اعلیٰ درجے کا ہو اور افضل ہو۔

سنت الٰہی

اور اللہ رب العزت کی بھی یہی سنت ہے۔

ما پروریم دشمن و ما می کشیم دوست
کس را چرا وچون نرسد در قضائے ما

اللہ تعالیٰ کا معاملہ ایسا ہے کہ دشمن کو پال رہے ہیں اور دشمن بڑھ رہا ہے، چڑھ رہا ہے۔ اور بھڑکیں مار رہا ہے، دعوے کر رہا ہے، مسلمانوں کے اوپر حملہ آور ہے اور مسلمان بیچارہ پٹ رہا ہے۔ سامری کو حضرت جبرائیل علیہ السلام کے ذریعے پالا اور پرورش کی۔ اور حضرت زکریا علیہ السلام کو آرے سے چیروا دیا۔

یہ اللہ رب العزت کا کام ہے اور نبی کریم ﷺ بھی دنیوی عطا کے معاملے میں بعض اوقات کسی ایسے شخص کو ترجیح دیتے ہیں جو مرتبے اور درجے کے لحاظ سے افضل نہیں ہوتا اور اس کو چھوڑ دیتے ہیں جو درجے کے لحاظ سے افضل ہوتا ہے۔ لہٰذا محض دنیا کے معاملے میں اس کو ترجیح دینے سے اس کی دینی فضیلت لازم نہیں آتی۔

(۲۰) باب: افشاء السلام من الإسلام

وقال عمار: ثلاث من جمعهن فقد جمع الإیمان: الإنصاف من نفسک، وبذل السلام للعالم والإنفاق من الأقتار.

۲۸ ـ حدثنا قتيبة قال : حدثنا الليث ، عن يزيد بن أبي حبيب ، عن أبي الخير ، عن عبدالله بن عمرو أن رجلا سأل رسول الله ﷺ : أي الإسلام خير ؟ قال : ((تطعم الطعام ، وتقرأ السلام على من عرفت و من لم تعرف)). [راجع: ۱۲] [۱۴۸]

امام بخاریؒ کا منشاء

امام بخاری رحمہ اللہ ترجمۃ الباب کا فرق کر کے یہ حدیث دوبارہ لائے ہیں، اس سے ان کا منشاء یہ ہے کہ ایک ہی حدیث سے مختلف مسائل مستنبط کئے جائیں۔

یہاں پر بھی یہ مسئلہ مستنبط کرنا مقصود ہے کہ افشاء السلام بھی اسلام کا ایک حصہ ہے، البتہ اس حدیث کی سند میں تھوڑا سا فرق ہے، کیونکہ جو حدیث پہلے گزری ہے وہ دوسرے شیخ سے مروی تھی اور یہ دوسرے شیخ سے مروی ہے۔

ترجمۃ الباب میں مذکور "من الإسلام" کے دو معنی ہیں: کہ اگر "من" کو جزو قرار دیا جائے تو جزو تزئینی ہوگا اور اگر اس "من" کو سببیہ قرار دیا جائے تو بھی یہ معنی ہوں گے کہ افشاء السلام بھی ایمان کے سبب سے ہوتا ہے اور افشاء کے معنی پھیلانا ہے یعنی اس کو رواج دینا۔

اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ آدمی ہر ایک کو سلام کرے خواہ اس کو جانتا ہے یا نہیں، اس سے محبت ہے یا نہیں۔ لہٰذا سب لوگ ایک دوسرے کو کثرت سے سلام کریں۔

ایمان کی صفات

امام بخاری رحمہ اللہ نے عمار بن یاسر ﷺ کا قول ترجمۃ الباب میں تعلیقاً نقل کیا ہے کہ حضرت عمار بن یاسر ﷺ نے فرمایا کہ "ثلاث من جمعهن فقد جمع الإيمان" یعنی تین چیزیں ایسی ہیں کہ جو شخص ان تینوں کو جمع کرے گا تو وہ ایمان کو جمع کرے گا۔ ان میں سے پہلی چیز بیان فرمائی "الإنصاف من نفسک" اس کے لفظی معنی اپنے نفس سے انصاف کرنا ہے۔

"الإنصاف من نفسک"

"من نفسک" میں "من" ابتدائیہ بھی ہوسکتا ہے اور بمعنی "فی" بھی ہوسکتا ہے، من ابتدائیہ کی

---

[۱۴۸] وفي صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، رقم : ۵٦ ، وسنن الترمذي ، كتاب الأطعمة عن رسول الله ، رقم : ۱۷۷۸ ، وسنن النسائي ، كتاب الإيمان وشرائعه ، رقم: ۴۹۱۴ ، وسنن ابي داؤد ، كتاب الأدب ، رقم: ۴۵۲۰ ، وسنن ابن ماجة ، كتاب الأطعمة ، رقم: ۳۲۴۴ ، ومسند أحمد ، مسند المكثرين من الصحابة ، رقم: ٦۲۹۳ ، وسنن الدارمي ، كتاب الأطعمة ، رقم: ۱۹۹۱

صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ انصاف کرنا، ایسا انصاف جو خود تمہارے نفس سے ناشی ہو کہ تم نے اپنی طرف سے دوسروں کے ساتھ انصاف کرنے کا فیصلہ کیا ہو۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ "من" بمعنی "فی" ہو یعنی **"الإنصاف فی نفسک"** یعنی اپنی ذات کے سلسلے میں جو معاملہ پیش آجائے اس میں بھی انصاف سے کام لینا اور یہ تقریباً وہی معنی ہیں جو قرآن کریم کی اس آیت سے معلوم ہوتے ہیں کہ:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ اَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ

ترجمہ: اے ایمان والو قائم رہو انصاف پر، گواہی دو اللہ کی طرف کی اگر چہ نقصان ہو تمہارا یا ماں باپ کا یا قرابت والوں کا۔

چاہے اپنے خلاف گواہی دینی پڑے، لیکن انصاف کے ساتھ گواہی دو، انصاف سے فیصلہ کرو خواہ وہ فیصلہ اپنے خلاف ہو۔ یہ ایمان کی ان تین صفات میں سے ایک ہے جن کے بارے میں فرمایا کہ جو ان تینوں صفات کو جمع کرلے وہ ایمان کو جمع کر لیتا ہے۔

اس معاملہ میں اکثر و بیشتر لوگ غلط فہمی کا شکار ہوتے ہیں، دوسروں کے معاملے میں تو انصاف کر لیتے ہیں، لیکن اپنے معاملے میں انصاف نہیں کرتے یعنی اپنے آپ سے کوئی غلطی سرزد ہوگئی تو اس غلطی کے اعتراف کرنے اور اس کی تلافی کرنے کے بجائے اس کی تاویل کی فکر میں رہتے ہیں اور اس انتظار میں رہتے ہیں کہ کوئی ایسا راستہ مل جائے جس سے میرے ذمے سے غلطی کی ذمہ داری ختم ہو جائے، حالانکہ مؤمن کو چاہئے کہ وہ ایسا نہ کرے، بلکہ اپنے نفس سے اگر غلطی سرزد ہوگئی ہے تو اس غلطی کو تسلیم کرے اور اس کی تلافی کرے۔ **"الإنصاف من نفسک"** کا یہ مطلب ہے۔

"بذل السلام للعالم"

دوسری صفت **"بذل السلام للعالم"** ذکر فرمائی یعنی تمام دنیا والوں کے لئے سلام خرچ کرنا۔ یعنی ہر ایک کے اوپر سلام کرنا الا یہ کہ جو سلام سے مستثنیٰ ہیں وہ علیحدہ ہیں۔ ان کی تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ **"کتاب الإستئذان"** کے اندر آئے گی۔

"الإنفاق من الأقتار"

تیسری صفت **"الإنفاق من الأقتار"** ذکر فرمائی، یہاں **"من الأقتار"** میں دو احتمال ہیں:

پہلا احتمال یہ کہ یہاں "**مـن**" سببیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ دوسروں کی تنگ دستی کے سبب سے انفاق کرنا یعنی دوسروں کی تنگ دستی کے خیال کی وجہ سے مال خرچ کرنا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ "**مـن**" تبعیضیہ ہو کہ خود تنگ دستی سے انفاق کرنا یعنی انفاق کرنے والا خود تنگ دست ہے اس کے پاس زیادہ پیسے نہیں ہیں اس کے باوجود وہ اللہ کے راستے میں مال خرچ کر رہا ہے۔

(۲۱) باب : کفران العشیر و کفر دون کفر

عشیر کے معنی

لغت میں عشیر اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ زندگی گزاری جائے جس کے ساتھ معاشرت کی جائے۔ یہاں اس سے مراد زوج ہے۔ اور "**کفران**" کے لفظی معنی ناشکری کرنا۔ تو "**کفران العشیر**" کا مطلب ہوا شوہر کی نافرمانی کرنا۔ اس کو حدیث میں کفر سے تعبیر کیا اور اس کے لئے "**یکفرن العشیر**" کا لفظ استعمال کیا۔

ترجمۃ الباب کی نحوی تحقیق

آگے امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں "**و کفرٌ دون کفر**" یعنی اس کفر کے بارے میں جو دوسرے کفر سے دون یعنی کم ہو۔ اس میں ایک ترکیب تو یہ ہے کہ "**و کـــفـــرٍ**" مجرور پڑھا جائے اور یہ معطوف ہو "**کفران العشیر**" پر جو باب کا مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس کو یوں پڑھنا چاہئے "**باب کفران العشیر و کفرٌ دون کفر**" (یعنی بالرفع) پڑھا جائے۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ "**کفرٌ دون کفر**" یہ اصل میں حکایت ہے، لہٰذا اس کا اعراب حکائی ہوگی۔ یعنی یہ کسی اور کا مقولہ نقل کیا جا رہا ہے۔

اعراب حکائی اس کو کہتے ہیں کہ جب کسی شخص کا مقولہ نقل کیا جاتا ہے تو اس نے جو لفظ جس اعراب کے ساتھ استعمال کیا تھا اسی اعراب کے ساتھ لفظ نقل کیا جائے۔

اور جو حکایت کرنے والے (حاکی) ہیں اس کے کلام میں اس کا محل اعراب کیا ہے؟ اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے فتح الباری میں فرمایا کہ "**کفرٌ دون کفر**" یہ حضرت عطا بن یسارؓ کا مقولہ ہے۔[۱۴۹]

---

[۱۴۹] فتح الباری، ج: ۱، ص: ۸۳۔

لیکن حضرت علامہ انور شاہ کشمیری صاحب ؒ فرماتے ہیں کہ یہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے براہ راست بھی مروی ہے جو مستدرک حاکم میں انہوں نے **"کفرٌ دون کفر"** کا لفظ استعمال کیا اور اس کو ان مقامات کے لئے استعمال کیا جہاں نبی کریم ﷺ نے بعض معصیتوں پر لفظ کفر کا اطلاق کیا۔ جیسے فرمایا **"من انتمی الی غیر ابیہ فقد کفر"** کہ جس شخص نے اپنے باپ کے علاوہ کسی اور کی طرف اپنے آپ کو منسوب کیا تو اس نے کفر کیا اور اسی طرح وہ حدیثیں جن میں **"تارک صلوۃ متعمداً"** کے لئے لفظ کفر استعمال کیا گیا۔

تو ایسے مقامات کے لئے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اور ان کی متابعت میں حضرت عطاء بن یسار ؒ نے فرمایا کہ یہ **"کفرٌ دون کفر"** ہے اور مقصود اصل میں یہ ہے کہ یہ وہ کفر نہیں ہے جو انسان کو بالکلیہ اسلام سے خارج کر دے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ کام تو کفر کا ہے، لیکن اس کے ارتکاب کی وجہ سے انسان ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔[١٥٠]

لفظ **"کفرٌ دون کفر"** کی تشریح میں علماء کرام نے دو راستے اختیار کئے ہیں:

لفظ "کفر دون کفرٍ" کے بارے میں علامہ خطابی ؒ وغیرہ کی تحقیق

حافظ ابن حجر عسقلانی، علامہ خطابی اور حافظ ابن تیمیہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ **"دون"** کا لفظ یہاں پر **"ادون"** اقرب اور اقل کے معنی میں ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ ایسا کفر جو دوسرے کفر کے مقابلے میں کم درجہ کا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کفر ایک ایسی حقیقت ہے جس کے افراد باہم متفاوت ہیں۔ ایک کفر کا اعلیٰ مرتبہ ہے، اور ایک ادنی، اور ایک اس سے بھی ادنیٰ **"ھلم جراً"**۔

سب سے اعلیٰ مرتبہ کفر کا وہ ہے جس کے ذریعہ انسان ملت سے خارج ہو جاتا ہے اور کافر ہو جاتا ہے، مثلاً کوئی شخص ضروریات دین میں سے کسی چیز کا انکار کرے۔ اور اس سے نچلے درجہ کے وہ مراتب ہیں جن کے ذریعے انسان ملت سے خارج نہیں ہوتا۔ لیکن کفر کے مراتب ہونے کی وجہ سے شناعت میں بھی بہت زیادہ ہیں اور کسی صاحب ایمان کا وہ کام نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کفر حقیقت واحدہ ہے جس کا اعلیٰ ترین مرتبہ وہ ہے جو انسان کو ملت اسلامیہ سے خارج کر دیتا ہے اور اس سے ادنیٰ مراتب وہ ہیں جو انسان کو ملت سے خارج نہیں کرتے، لیکن انسان کے لئے وہ بہت بڑا بدنما داغ ہیں۔

یہاں امام بخاری رحمہ اللہ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جس طرح ایمان کے مراتب ہیں کہ ایک اعلیٰ درجہ کا مرتبہ ہے جس کی نفی ہو جائے تو انسان ایمان سے خارج ہو جاتا ہے اور اس سے نچلے درجے کے جو مراتب ہیں وہ مختلف قسم کے اعمال ہیں، اور وہ بھی ایمان کا حصہ ہیں، لیکن اگر ان کی نفی ہو جائے تو انسان ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

---

[١٥٠] فیض الباری، ج: ١، ص: ١١٤، والمستدرک علی الصحیحین، رقم: ٣٢١٩، ج: ٢، ص: ٣٤٢.

اسی طرح اس کی ضد یعنی کفر کا بھی یہی حال ہے کہ وہ حقیقت واحدہ ہے، لیکن اس کے مراتب مختلف ہیں اور مختلف مراتب میں سے بعض وہ ہیں جو انسان کو اسلام سے خارج کر دیتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو انسان کو اسلام سے خارج نہیں کرتے، لیکن پھر بھی ان کے اوپر کفر کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ یہ ایک تفصیل ہے **"کفرٌ دون کفرٍ"** کی جو علامہ خطابیؒ وغیرہ نے اختیار فرمائی۔

"کفرٌ ما دون کفر" علامہ انور شاہؒ کی تحقیق

علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ **"دون"** معنی میں **"اقل"** کے نہیں ہے بلکہ غیر کے معنی میں ہے۔ **"کفرٌ دون کفرٍ"** یعنی **"کفرٌ غیر کفرٍ"** اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ کفر حقیقت واحدہ نہیں ہے جس کے مختلف مراتب ہوں۔ بلکہ کفر کی انواع مختلف ہیں ایک نوع وہ ہے جو انسان کو اسلام سے خارج کر دیتی ہے اور ایک نوع وہ ہے جو انسان کو اسلام سے خارج نہیں کرتی، لہٰذا دونوں باتوں میں فرق ہے۔

دونوں حضرات کی تحقیق میں فرق

پہلی صورت میں کفر ایک ہی حقیقت ہے، لیکن اس کے مراتب مختلف ہیں اور دوسری صورت میں کفر ایک کلی مشکک ہے جس کی مختلف انواع ہیں۔ یعنی وہ کفر جو انسان کو ایمان سے خارج کرتا ہے وہ بالکل الگ ہے اس کفر سے جو انسان کو اسلام سے خارج نہیں کرتا۔

حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ نے اسی معنی کو ترجیح دی ہے کہ یہاں پر یہ معنی زیادہ واضح ہیں۔ اس لئے کہ وہ کہتے ہیں کہ اگر یوں کہا جائے کہ کفر ایک حقیقت واحدہ ہے اور اس کے مراتب مختلف ہیں تو یہ لازم آئے گا کہ کفر کے بھی اجزاء ہیں جیسا کہ ایمان کے اجزاء ہیں۔

یہ بات ان حضرات کے قول پر تو درست ہو سکتی ہے جو ایمان کے متجزی ہونے کے قائل ہیں، لیکن اگر **"دون"** کو غیر کے معنی میں لیا جائے تو پھر کفر کا متجزی ہونا لازم نہیں آتا بلکہ کہا جائے گا کہ وہ کفر اور ہے اور یہ کفر اور ہے۔ یعنی وہ کفر جو انسان کو ایمان سے خارج کر دیتا ہے وہ متجزی نہیں جیسا کہ ایمان متجزی نہیں۔

اور جو کفر انسان کو ایمان سے خارج نہیں کرتا وہ اور کفر ہے جو متجزی بھی ہو سکتا ہے، تو **"کفران العشیر"** یا کوئی اور گناہ مثلاً تارکِ صلوٰۃ عمداً وغیرہ ایسا کفر ہے جو انسان کو اسلام سے خارج نہیں کرتا اور یہ مختلف ہے اس کفر سے جو اسلام سے خارج کر دیتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق راجح ہونے کی دلیل

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے یہی تعبیر فرمائی اور اس کو بہت زیادہ راجح قرار دیتے

ہوئے کہتے ہیں کہ یہاں پر امام بخاریؒ کی مراد بھی یہی ہے، کیونکہ اگر فرض کرو پہلے معنی ہوتے یعنی حقیقت واحدہ اور اس کے مختلف مراتب، اور "**دون**" کو اقل کے معنی میں لیتے تو اس صورت میں جو شخص بھی کسی مرتبے کا مرتکب ہوتا تو اس پر لفظ کافر کا اطلاق درست ہوتا۔ کیونکہ حقیقت واحدہ تو ایک ہی ہے۔ حالانکہ امام بخاریؒ خود اگلے باب میں فرماتے ہیں کہ "**ولا یکفر صاحبها إلا بالشرک**" کہ اس کے مرتکب صاحب کو کافر نہیں کہا جائے گا جب تک شرک کا ارتکاب نہ کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ خود "**دون**" کو غیر کے معنی میں لے رہے ہیں نہ کہ "**اقل**" کے معنی میں۔ یہ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا مؤقف ہے۔

بہر حال دونوں باتیں محتمل ہیں اور ان میں سے کسی کو بھی غلط نہیں کہا جا سکتا، مقصود میں کوئی بڑا فرق نہیں اور وہ یہی ہے کہ کفر کا اطلاق لازماً صرف اس کفر پر نہیں ہوتا جو انسان کو ملت سے خارج کر دے، بلکہ اس سے مختلف ایک دوسری حقیقت پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے کہ جس میں انسان کسی معصیت کا ارتکاب کرتا ہے، لیکن اس کی وجہ سے انسان اسلام سے خارج نہیں ہوتا۔

"وفی الباب حدیث أبی سعید" رضی اللہ عنہ

آگے فرمایا: "**فیه عن ابی سعید ﷺ عن النبی ﷺ**" اس باب میں ایک اور حدیث ہے جو ابو سعید خدری ﷺ سے مروی ہے وہ حدیث یہاں امام بخاریؒ نے تخریج نہیں کی، لیکن دوسری جگہ "**کتاب الکسوف**" اور "**کتاب النکاح**" میں تخریج کی ہے۔ [۵۱]

اس حدیث میں اس بات کی تفصیل ہے جو امام بخاریؒ نے آگے عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے موصولاً نقل کی ہے۔ یہاں پر صرف اتنا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ مجھے جہنم دکھائی گئی اس کے اکثر باشندے عورتیں تھیں چونکہ وہ کفر کرتی ہیں اس واسطے جہنم میں جائیں گی۔ پوچھا کہ کیا اللہ کا کفر اور انکار کرتی ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا نہیں بلکہ وہ شوہر کی نافرمانی کرتی ہیں۔

صرف اتنی بات یہاں پر مذکور ہے اور ابو سعید خدری ﷺ کی حدیث میں تفصیل ہے کہ حضور اکرم ﷺ عید کی نماز کے بعد عورتوں کی محفل میں تشریف لے گئے اور وہاں جا کر آپ نے فرمایا کہ تم صدقہ دو، وغیرہ وغیرہ۔ تو اسی کی طرف اشارہ ہے۔

۲۹۔ حدثنا عبداللہ بن مسلمة عن مالک، عن زید بن أسلم، عن عطاء بن یسار

---

[۵۱] کتاب الکسوف، ص: ۲۰۸، (۹) باب (۹) باب صلوۃ الکسوف جماعة، رقم: ۱۰۵۲۔ حدثنا عبداللہ بن مسلمة .... ما رأیت منک خیرا قط. وکتاب النکاح، ص: ۱۱۲۸، (۸۹) باب کفران العشیر، وهو الزوج، وهو الخلیط من المعاشرة، فیه عن أبی سعید عن النبی ﷺ رقم: ۵۱۹۷۔ حدثنا عبداللہ بن یوسف .... ما رأیت منک خیرا قط. (مطبع دار السلام، للنشر و التوزیع الریاض)

عن ابن عباس قال : قال النبی ﷺ : ((ورأیت النار فإذا أکثر أھلھا النساء یکفرن)) ، قیل: أیکفرن باللہ ؟ قال : ((یکفرن العشیر و یکفرن الإحسان، لوأحسنت إلی أحدھن الدھر ثم رأت منک شیئًا قالت : مارأیت منک خیراً قط)). [أنظر: ۴۳۱، ۷۴۸، ۱۰۵۲، ۳۲۰۲، ۵۱۹۷] [۱۵۲]

"ورأیت النار" حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ مجھے جہنم اور آگ دکھلائی گئی۔

یہ کب دکھائی گئی اس حدیث میں اس کی صراحت نہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ معراج کے موقع پر دکھائی گئی۔ بعض حضرات نے کہا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ بطور کشف کسی اور موقع پر دکھائی گئی۔

جنت وجہنم میں مردوں عورتوں میں کس کی تعداد زیادہ ہوگی؟

جیسا کہ صلوٰۃ الکسوف کے موقع پر نبی کریم ﷺ کو اللہ نے جنت اور جہنم دونوں دکھلائی تھیں۔ "فإذا أکثر أھلھا النساء" پس اچانک میں نے دیکھا کہ اکثر باشندے جہنم کے عورتیں ہیں۔

اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جہنم میں زیادہ تر عورتیں جائیں گی اور جہنم کی اکثر آبادی عورتوں پر مشتمل ہوگی۔ لیکن ایک دوسری حدیث میں اہل جنت کے بارے میں فرمایا کہ اہل جنت میں سے ہر ایک کی دو بیویاں ہوں گی۔ [۱۵۳]

اور جب اہل جنت میں سے ہر ایک کی دو بیویاں ہوئیں تو اہل جنت میں ان کی تعداد زیادہ ہوئی بلکہ کم از کم مردوں سے دوگنی ہوئی۔ جبکہ یہاں یہ کہا جارہا ہے کہ جہنم کی زیادہ آبادی عورتوں پر مشتمل ہوگی۔ تو اس کے جواب میں حضرات محدثین وشراح نے مختلف طریقے اختیار کئے ہیں۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ ٹھیک ہے دونوں جگہ عورتیں زیادہ ہوں تو کیا ہے! یہ جواب اس وقت ممکن ہوگا جب یہ کہا جائے کہ دنیا کی آبادی کا بیشتر حصہ عورتیں ہوں یعنی عورتوں کی تعداد زیادہ ہو اور مردوں

[۱۵۲] وفی صحیح مسلم ،کتاب الکسوف ، باب ماعرض علی النبی فی صلاۃ الکسوف من أمر الجنۃ ، رقم : ۱۵۱۲، وسنن النسائی ، کتاب الکسوف ، باب قدر القراءۃ فی صلاۃ الکسوف ، رقم : ۱۴۷۶، ومسند احمد،ومن مسند بنی ھاشم ، باب بدایۃ مسند عبد اللہ بن العباس ، رقم : ۲۵۷۶ ، ۳۲۰۲ ، وموطأ مالک ،کتاب النداء للصلاۃ، باب العمل فی صلاۃ الکسوف ، رقم : ۳۹۹.

[۱۵۳] صحیح البخاری ،کتاب بدء الخلق ، (۸) باب ما جاء فی صفۃ الجنۃ و انھا مخلوقۃ ، رقم : ۳۲۴۵ ، ج:۱ ، ص: ۲۶۳، طبع دار السلام ، ریاض.

کی تعداد کم ہو۔ تو پھر کہا جا سکتا ہے کہ دونوں جگہ عورتوں کی تعداد زیادہ ہے۔

لیکن اس کے بارے میں یقین سے کہنا مشکل ہے، کیونکہ دنیا سے مراد وہ نہیں ہے جواب تک وجود میں آئی ہے، بلکہ قیامت تک جو آنے والی ہے وہ مراد ہے۔ اور ہمیں پتہ نہیں کہ آگے کیا صورتحال پیدا ہوگی۔ ویسے حدیث میں آتا ہے کہ آخری زمانے میں عورتوں کی تعداد زیادہ ہوگی اور بعض ملکوں میں اب بھی یہی صورتحال ہے۔ مغربی ملکوں میں عورتوں کی تعداد زیادہ ہے (بہ نسبت مردوں کے)، تو ہو سکتا ہے یہ بات ہو کہ دونوں جگہ اکثریت ہو۔

بعض حضرات نے اس کے جواب میں فرمایا کہ ہر اہل جنت کی دو بیویاں ہوں گی، اور یہ دو بیویوں سے مراد حوریں ہیں نہ کہ دنیا کی عورتیں اور حور ایک ایسی مخلوق ہے جو وہیں پیدا ہوئیں اور وہیں رہیں گی اور وہ غیر مکلف بھی ہیں۔ تو اس واسطے اس کا تعلق اس سے نہیں ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دنیا والوں میں سے اہل جنت کی اکثریت عورتیں ہوں گی۔

اشکال

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ بعض حدیثوں میں یہ آیا ہے کہ یہ جو دو بیویاں ہوں گی اس میں صراحت ہے کہ **"من نساء الدنیا"** یہ دو بیویاں دنیا کی عورتوں میں سے ہوں گی اور بعض روایتوں میں صراحت ہے کہ **"من الحور العین"** تو دونوں قسم کی روایات موجود ہیں۔

جواب

جواب اس صورت میں صحیح بنتا ہے کہ جب ان کو حور میں شمار کیا جائے، لیکن جب ان کو نساء دنیا میں شمار کیا جائے تو جواب صحیح نہیں بنتا۔

بعض حضرات نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ جن روایات میں **"من نساء الدنیا"** کا ذکر ہے اس میں یہ راوی کا تصرف ہے۔ یعنی اصل میں حضور اکرم ﷺ نے فرمایا تھا کہ ہر اہل جنت کی دو بیویاں ہوں گی، لیکن راوی نے اس سے یہ سمجھا کہ وہ دو بیویاں دنیا والی ہوں گی اس واسطے اس نے یہ تفصیل کر دی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

جنت و جہنم کے جو حالات وہاں کے ہیں ہم لوگ یہاں اپنی محدود عقل سے اس کی حقیقت نہیں سمجھ سکتے۔ حدیثوں میں جو کچھ بیان کیا ہے اس کا ظاہری معنی کر سکتے ہیں سمجھ سکتے ہیں، لیکن اس کی کنہ اور حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتے۔

لہٰذا اس میں بہت زیادہ کاوش کی ضرورت بھی نہیں۔ اللہ تبارک و تعالیٰ اپنی رحمت سے جہنم کے عذاب سے حفاظت فرمائے اور جنت عطا فرمائے۔ وہاں جا کر پتہ چل جائے گا جو کچھ صورتحال ہوگی۔

"یکفرن العشیر"

آگے فرمایا: "یکفرن العشیر" یہ جو اکثر عورتیں میں نے دیکھی ہیں یہ کفر کرتی ہیں، آپ ﷺ سے پوچھا گیا "ایکفرن باللّٰہ" کیا یہ اللہ کا انکار کرتی ہیں تو آپ نے فرمایا "یکفرن العشیر و یکفرن الإحسان" کہ یہ ناشکری کرتی ہیں شوہروں کی اور ناشکری کرتی ہیں احسان کی۔ "لو احسنت إلی احدھن الدھر" ("الدھر" ساری عمر سارا زمانہ) اگر تم ان میں سے کسی کے ساتھ احسان کرو ساری زندگی، ساری عمر اور سارا زمانہ "ثم رأت منک شیئًا" پھر تم میں سے کوئی ایسی چیز دیکھ لے جو اس کی طبیعت کے خلاف ہو تو کہتی ہے کہ "ما رأیت منک خیراً قط" کہ میں نے تم سے کوئی بھلائی دیکھی ہی نہیں، ذرا سی طبیعت کے خلاف بات ہو جائے تو سارے کئے دھرے پر پانی پھیر لیتی ہے یہ ایک مزاج ہے، جو خواتین کے اندر زیادہ پایا جاتا ہے۔

اس کو حضور اکرم ﷺ نے "کفران العشیر" سے تعبیر فرمایا اور اس کی یہ حقیقت واضح فرمادی کہ میں نے جو ان کے لئے کفر کا لفظ استعمال کیا وہ اس معنی میں کیا ہے۔ صحابہ کرام ﷺ کو یہی شک ہوا تھا کہ "ایکفرن باللّٰہ" انہوں نے پوچھا تھا تو آپ نے فرمایا "یکفرن العشیر" تو یہاں سے امام بخاری رحمہ اللہ کا باب ثابت ہو گیا جو "کفران العشیر" کے عنوان سے قائم فرمایا۔

(۲۲) باب المعاصی من أمر الجاھلیة ولا یکفر صاحبھا بارتکابھا إلا بالشرک

گناہ جاہلیت کے کام ہیں اور گناہ کرنے والا گناہ سے کافر نہیں ہوتا، البتہ اگر شرک کرے (یا کفر کا اعتقاد رکھے) تو کافر ہو جائے گا۔

لقول النبی ﷺ: ((إنک امرؤ فیک جاھلیة)) و قال اللّٰہ عزوجل: ﴿إِنَّ اللّٰہَ لَا یَغْفِرُ أَنْ یُّشْرَکَ بِهِ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَاءُ﴾ [النساء: ۴۸]

شروع میں گذر چکا ہے کہ باب کے بعد اگر جملہ تامہ آرہا ہو تو وہاں اضافت کا احتمال نہیں رہتا، لہٰذا اس صورت میں "بابٌ" (تنوین کے ساتھ) پڑھیں گے۔ یا "باب" [بسکون الباء] پڑھیں گے اور اگلا جملہ مستقلاً پڑھا جائے گا اور یہاں بھی وہی صورت ہے۔

معتزلہ اور خوارج کی تردید

"المعاصی من أمر الجاھلیة" یہ باب پچھلے باب کا تتمہ ہے، اس معنی میں کہ جب پچھلے باب میں

کہا تھا"**کفرٌ دون کفر**"یعنی معصیت پر بھی کفر کا اطلاق کیا گیا تھا تو اس سے یہ شبہ ہوسکتا تھا کہ پھر تو معتزلہ اور خوارج کی بات درست ہوگئی کہ وہ معصیت کو بھی کفر کہتے ہیں۔

ان کی تردید کے لئے امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ باب قائم فرمایا کہ ان کا مؤقف درست نہیں، معاصی اگرچہ امر جاہلیت میں سے ہیں، لیکن "**ولا یکفر صاحبها بارتکابها إلا بالشرک**" جو شخص ان معصیتوں کا ارتکاب کرے اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی جب تک کہ شرک نہ کرے۔

اہل سنت کا صحیح مسلک یہ ہے کہ ارتکابِ معاصی "**کفرٌ دون کفر**" تو ہے لیکن اس کا مرتکب ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ جب تک کہ شرک کا ارتکاب نہ کرے، اور باب سے امام بخاریؒ کا یہ مقصود ہے۔

نکتہ

باب میں "**المعاصی من أمر الجاهلية**" کا لفظ استعمال کیا، مراد اس سے کفر ہے اور اس سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ جاہلیت کا لفظ کفر کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اس لئے کہ کفر جاہلیت کی بڑی قسم ہے۔

جاہلیت کے معنی کیا ہیں، کس چیز کو جاہلیت کہا جائے گا، کس زمانے کو زمانہ جاہلیت کہا جائے گا؟ اس کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں اس لفظ کا اطلاق مختلف معنوں میں ہوتا رہا ہے:

ایک معنی یہ ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کے بعد سے نبی کریم ﷺ کی بعثت سے پہلے کا دور جاہلیت کا ہے۔

دوسرا معنی یہ ہے کہ ہر شخص کی جاہلیت اس کے لحاظ سے ہے یعنی جب تک اسلام نہیں لایا وہ جاہلیت میں ہے اور جب اسلام لے آیا تو جاہلیت کا دور ختم ہوگیا۔

یہ معنی اس لحاظ سے درست ہیں کہ بعض اوقات جاہلیت کا اطلاق قبل البعثت پر ہوا ہے، بعض جگہ قبل الولادۃ پر ہوا ہے اور بعض جگہ ہر انسان کے اپنے اسلام لانے سے پہلے کے زمانہ پر ہوا ہے۔ تو ان معنوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ کبھی اس معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی اس معنی میں استعمال ہوتا ہے بہر حال یہاں مراد کفر ہے۔

"**ولا یکفر صاحبها بارتکابها إلا بالشرک**" لیکن معاصی کے ارتکاب کی وجہ سے اس کے صاحب کی تکفیر نہیں کی جائے گی جب تک کہ وہ شرک نہ کرے۔

"**لقول النبی ﷺ: إنک امرؤ فیک جاهلية**" اس واسطے کہ نبی کریم ﷺ نے ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ سے فرمایا جس کی تفصیل آگے دوسری حدیث میں آرہی ہے کہ تم ایسے آدمی ہو کہ تمہارے اندر جاہلیت ہے۔ انہوں نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو ایک مرتبہ "**یا ابن السوداء**" کہہ کر عار دلائی تھی، تو اس پر آپ ﷺ نے فرمایا "**انک امرؤ فیک جاهلية**" تو امام بخاریؒ اس سے استدلال فرما رہے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کا ابوذر

غفاری ﷺ سے یہ فرمانا کہ تم ایسے شخص ہو جس میں جاہلیت ہے جبکہ انہوں نے کوئی کفر اس معنی میں نہیں کیا تھا العیاذ باللہ کہ توحید، رسالت، آخرت اور ضروریات دین میں کسی چیز کا یا قرآن کا انکار کیا ہو، بلکہ انہوں نے ایک مسلمان کو گالی دی تھی اور مسلمان کو اس کی ماں کے سودا ہونے پر عار دلائی تھی۔ اس کو آنحضرت ﷺ نے جاہلیت سے تعبیر فرمایا۔

اور آگے فرمایا:

وقول اللہ تعالیٰ:

"إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ".

ترجمہ: قول کو یہاں بالضم پڑھا جائے گا چونکہ ہم نے وہاں بابؔ کو الگ کر دیا تھا۔

اللہ تعالیٰ شرک کو معاف نہیں کرتا اس سے کم جس کے لئے چاہتا ہے معاف کر دیتا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا "**لایکفر صاحبھا بارتکابھا إلا بالشرک**". [۱۵۴]

ترجمہ سے متعلق بعض کا قول

بعض حضرات نے فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے ترجمہ کے دو حصے ہیں ایک "**المعاصی من أمر الجاھلیة**" اور دوسرا "**لایکفر صاحبھا بارتکابھا إلا بالشرک**" پہلے جز کو ثابت کیا "**انک امرؤ فیک جاھلیة**" سے اور دوسرے جز کو ثابت کیا: "**إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ**" سے۔

لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو "**انک امرؤ فیک جاھلیة**" سے ترجمہ کا صرف پہلا جز ثابت نہیں ہوتا بلکہ دونوں جز ثابت ہوتے ہیں۔ کیونکہ حضرت ابوذر غفاری ﷺ نے عار دلائی تھی اور عار دلانے کو آپ ﷺ نے جاہلیت سے تعبیر کرنے کے باوجود حضرت ابوذر غفاری ﷺ پر کفر کا فتویٰ نہیں لگایا اور ان کو اسلام سے خارج قرار نہیں دیا، بلکہ مسلمانوں جیسا معاملہ ان کے ساتھ ہوتا رہا تو اس سے پتہ چلا کہ "**لایکفر صاحبھا بارتکابھا إلا بالشرک**" لہٰذا اس سے دونوں جز ثابت ہوئے۔

سوال

سوال سے قبل یہ سمجھیں کہ:

۱۵۴ عمدۃ القاری، ج:۱، ص ۳۰۴، و فتح الباری، ج:۱، ص:۸۵

کفر و شرک دو الگ چیزیں ہیں جن میں سے کفر عام ہے اور شرک خاص، شرک تو اسی وقت کہیں گے جب اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرائے اور اگر کفر کسی اور طریقے سے اختیار کرلیا جس میں شرک نہیں ٹھہرایا جیسے (اللہ بچائے) آدمی خدا ہی کا منکر ہو تو اس صورت میں کافر تو ہے مگر مشرک نہیں کہیں گے جو خدا ہی کو نہیں مانتا وہ شرک کیا کرے گا۔ یا کوئی کفر ایسا ہو کہ اگر چہ توحید کا تو قائل ہے لیکن نبی کریم ﷺ کی رسالت کا قائل نہیں یہ بھی کافر ہے حالانکہ شرک نہیں۔ جیسے ہمارے زمانے کے یہودی، اس لئے کہ قرآن کے زمانے مین جو یہودی تھے وہ حضرت عزیر علیہ السلام کو اللہ کا بیٹا کہتے تھے اب یہودی کہتے ہیں کہ ہم تو نہیں کہتے۔ وہ توحید کو فی الجملہ تسلیم کررہے ہیں، لیکن رسول کریم ﷺ کی رسالت کے منکر ہیں اس واسطے کافر ہیں، تو کفر لازماً ضروری نہیں کہ شرک ہی ہو۔

گویا یہاں یوں کہا جارہا ہے کہ اللہ تعالیٰ شرک کی مغفرت نہیں فرماتے، **"مادون ذلک"** جس کے لئے چاہتے ہیں مغفرت فرمادیتے ہیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ جس طرح شرک کی مغفرت نہیں فرماتے، اسی طرح ایسے کفر کی بھی مغفرت نہیں فرماتے جس میں شرک نہ ہو۔

جواب اول

اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس آیت کریمہ میں شرک کا بیان تو ہے، لیکن کفر کی دوسری صورتوں کا بیان نہیں۔ اور کفر کی دوسری صورتوں کا غیر مغفورلہ ہونا وہ دوسرے دلائل سے ثابت ہے اور یہ ضروری نہیں کہ ایک ہی آیت سے ساری چیزیں ثابت ہوں۔

جواب ثانی

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ اگر چہ حقیقت کے اعتبار سے شرک خاص ہے اور کفر عام ہے اور دونوں کے معنی میں بھی فرق ہے، لیکن اطلاقات میں بسا اوقات لفظ شرک کو کفر کے ہم معنی قرار دے کر استعمال کردیتے ہیں۔

اب یہاں شرک سے مراد کفر ہے، چاہے اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانے سے نہ ہو بلکہ کسی اور وجہ سے ہو تب بھی اس کے اوپر لفظ شرک کا اطلاق کردیتے ہیں اور یہاں یہی مراد ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

۳۰ ۔ حدثنا سليمان بن حرب قال : حدثنا شعبة ، عن واصل ، عن المعرور قال : لقيت أبا ذر بالربذة وعليه حلة وعلى غلامه حلة فسألته عن ذلك . فقال : إني سابت رجلا فعيرته بأمه ، فقال لي النبي ﷺ : ((يا أبا ذر أعيرته بأمه؟ أنك امرؤ فيك جاهلية ، إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم ، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل ،

وليلبسه مما يلبس ، ولا تكلفوهم ما يغلبهم ، فإن كلفتموهم فأعينوهم)). [أنظر: ۲۵۴۵، ۶۰۵۰][۱۵۵]

تشریح

یہ حضرت معرور بن سوید تابعین میں سے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ میری حضرت ابوذر غفاری ﷜ سے ''ربذہ'' میں ملاقات ہوئی۔ ربذہ مدینہ منورہ سے کچھ فاصلے پر چھوٹی سی بستی ہے جہاں آخر میں حضرت ابوذر غفاری ﷜ جا کر مقیم ہوگئے تھے اور حضرت عثمان ﷜ نے ان کو وہاں جا کر مقیم ہونے کا مشورہ دیا تھا۔ تفصیلی واقعہ انشاء اللہ آئے گا۔

یہ ''ربذہ'' آج بھی اسی نام سے ایک بستی ہے جب مکہ مکرمہ سے ہم مدینہ منورہ کے پرانے راستے سے جاتے ہیں تو راستے میں یہ بستی پڑا کرتی تھی اور اس میں حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کا مزار بھی معروف تھا لیکن بعض حضرات کا کہنا ہے کہ یہ وہ ''ربذہ'' نہیں ہے جس کا ذکر حدیث میں ہے، وہ ربذہ عراق کے راستے میں آیا کرتا تھا۔ واللہ اعلم۔

''وعليه حلة'' میں نے ربذہ میں حضرت ابوذر غفاری ﷜ کو دیکھا کہ اُن کے اوپر ایک حلہ (جوڑا) تھا، **''و على غلامه حلة''** اور ان کے غلام پر بھی ایک جوڑا تھا یعنی جیسا جوڑا خود پہنا ہوا تھا ویسا ہی اپنے غلام کو بھی پہنا رکھا تھا جو عام معمول کے مخالف بات تھی کہ عام طور پر مولیٰ کے جسم پر جو لباس ہوتا ہے وہ ذرا بہتر ہوتا ہے بہ نسبت غلام کے لباس کے۔

دو روایتوں میں تعارض

ایک اور روایت میں جو بخاری ہی میں دوسرے مقام پر آئی ہے یہ ہے کہ ایسا نہیں تھا کہ دونوں کے جسم پر ایک قسم کے جوڑے تھے بلکہ وہاں الفاظ یہ ہیں کہ غلام نے بھی ایک کپڑا پہنا ہوا تھا اور انہوں نے بھی ایک کپڑا پہنا ہوا تھا یعنی ایک چادر تھی جس سے حضرت ابوذر ﷜ اور ان کے غلام دونوں نے پورے جسم کو لپیٹا ہوا تھا۔ تو سوال کرنے والے نے سوال کیا کہ آپ نے یہ کیا کر رکھا ہے کہ اپنا جوڑا اس طرح تقسیم کر رکھا ہے کہ ایک

---

[۱۵۵] وفي صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، باب اطعام المملوک مما يأكل وإلباسه مما يلبس ولا يكلفه ، رقم: ۳۱۳۹، ۳۱۴۰ وسنن الترمذي ، كتاب البر والصلة عن رسول الله ، باب ماجاء في الإحسان إلى الخدم ، رقم : ۱۸۶۸ وسنن ابي داؤد ، كتاب الأدب ، باب في حق المملوک ، رقم : ۴۴۹۰ ، ۴۴۹۱ ، وسنن ابن ماجة ، كتاب الأدب ، باب الإحسان إلى المماليک ، رقم : ۳۶۸۰ ، ومسند احمد ، باقي مسند الأنصار ، باب حديث أبي ذر الغفاري ، رقم : ۲۰۴۴۰، ۲۰۴۶۱.

کپڑا اس کو دے رکھا ہے اور ایک خود پہن رکھا ہے۔ اگر آپ اس کی چادر لے لیتے تو آپ کا پورا جوڑا ہو جاتا اور اس کے لئے کوئی اور انتظام کر دیتے تو بظاہر دونوں روایتوں میں اس لحاظ سے تعارض معلوم ہوتا ہے۔

تعارض کی توجیہ

لیکن علماء کرام نے اس کی توجیہ یوں کی ہے کہ مطلب یہ تھا کہ جوڑا حضرت ابوذر غفاری ﷺ کے جسم پر بھی تھا اور غلام کے جسم پر بھی، لیکن اس طرح تھا کہ جوڑا دو چادروں کا ہوتا ہے۔ ان کے جوڑے کی ایک چادر اعلیٰ درجہ کی بنی ہوئی تھی اور ایک معمولی قسم کی بے جوڑ اور غلام کی بھی اسی طرح ایک اعلیٰ درجہ کی چادر تھی اور ایک بے جوڑ ادنیٰ درجہ کی، یوں سمجھئے مخمل میں ٹاٹ کا پیوند، تو اس واسطے کسی نے ان سے کہا کہ آپ اگر یہ کرتے کہ جو اعلیٰ جوڑا ہے اس کی چادر لے کر اپنا جوڑا بنا لیتے اور اپنی جو ادنیٰ درجہ کی چادر ہے وہ اس کو دے کر اس کا جوڑا بنا دیتے۔ تو دونوں کی مطابقت ہو جاتی۔ یہ اَن میل بے جوڑ قسم کا لباس نہ آپ کا ہوتا اور نہ ان کا ہوتا۔

"فسألته عن ذلک" : کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ بات کیا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ **"انی ساببت رجلا"** میں نے ایک شخص کے ساتھ گالم گلوچ کی تھی، **"سب"** کے معنی گالی دینا، **"ساب"** اس سے باب مفاعلہ میں مشارکہ کی خاص اصطلاح ہو جاتی ہے یعنی میں نے اس کو برا بھلا کہا اس نے مجھے برا بھلا کہا۔

"فعیرته بامه": تو میں نے اس کو اس کی ماں کے حوالے سے عار دلائی، جیسے میں نے عرض کیا تھا کہ حضرت بلال حبشی ﷺ سے انہوں نے کہا تھا **"یا ابن السوداء فقال رسول اللہ ﷺ"** مجھ سے نبی کریم ﷺ نے پوچھا **"یا أباذر أعیرته بامه"** تم نے ان کی ماں کا نام لے کر ان کو عار دلائی۔ **"إنک امرؤ فیک جاهلیة"** تم ایسے آدمی ہو کہ تمہارے اندر جاہلیت ہے۔

ذرا غور فرمایئے! کیا کہا تھا **"یا ابن السوداء"** اور اگر دیکھا جائے تو یہ جملہ نفس الامر کے اعتبار سے غلط نہیں تھا، کیونکہ حضرت بلال حبشی تھے اور ان کی والدہ سودا ہی ہوں گی تو اس واسطے **"یا ابن السوداء"** کہنے میں جھوٹ نہیں تھا، لیکن اس کو بھی نبی کریم ﷺ نے جاہلیت سے تعبیر فرمایا اس لئے کہ اگرچہ نفس الامر کے مطابق تھا لیکن نفس الامر کے مطابق ہونے کے باوجود عار دلانا مقصود تھی، تذلیل مقصود تھی جس سے دوسرے مسلمان کی دل آزاری ہوتی تھی۔

مسلمان کی دل آزاری حرام ہے

معلوم ہوا کہ اگر کوئی بات نفس الامر میں صحیح ہو، لیکن اس کو برملا اظہار کرنے سے دوسرے آدمی کی تذلیل ہوتی ہو یا اس کی دل آزاری ہوتی ہو تو یہ بھی گناہ کبیرہ ہے۔ صرف بہتان لگانا اور جھوٹ بولنا ہی گناہ نہیں

بلکہ ہر ایسی بات جس سے دل آزاری ہو گناہ ہے۔

بعض لوگ غیبت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ کیا بات ہے میں اس کے منہ پر کہہ دوں، منہ پر کہنے کو تیار ہوں، تو منہ پر کہے گا تب بھی گناہ ہوگا اگر وہ جملہ ایسا ہے جو دوسروں کے لئے دل آزاری کا موجب ہے جس سے تذلیل، تحقیر اور دل آزاری مقصود ہے تو چاہے منہ پر کہے چاہے پیچھے کہے۔ پیچھے کہے تو زیادہ گناہ ہے، کیونکہ غیبت بھی ہے اور منہ پر کہے تو دل آزاری ہے۔ نبی کریم ﷺ نے حضرت ابوذر غفاری ؓ سے یہ فرما کر کہ **"إنک امرؤ فیک جاھلیة"** اتنا بڑا سبق دیدیا اتنا زبردست لفظ استعمال کیا! یہ نہیں فرمایا کہ تم سے گناہ ہوا بلکہ یہ فرمایا کہ تمہارے اندر جاہلیت ابھی تک باقی ہے۔ معلوم ہوا کہ جس شخص میں دوسرے کو اس طرح برا بھلا کہنے کی عادت ہو تو اس کے اندر ابھی تک اسلام کی ''خو، بو'' نہیں آئی۔ جاہلیت اس کے اندر ابھی تک باقی ہے۔

طلبہ کو نصیحت

آج ہم یہ سب باتیں ہم لوگ بھول چکے ہیں جو منہ میں آیا کہہ دیا، کسی کے لئے بے تکے الزام لگا دیئے۔ بے تکا نام رکھ دیا۔ ذراسی بات ہوئی اور لڑائی شروع، اس میں کچھ سے کچھ منہ سے نکال دیا۔ بھئی یہ ساری بحثیں جو ہم کرتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت کیا ہے اور کفر کی حقیقت کیا ہے، اس کے مراتب کیا ہیں، اس کے درجات کیا ہیں اور وہ جزو ایمان ہے یا نہیں، زیادت یا نقصان ہے یا نہیں۔ یہ حشر اور قبر میں کوئی نہیں پوچھے گا۔ لیکن اس بات پر ہر انسان کی گرفت ہوگی کہ اس کے منہ سے کیا نکل رہا ہے۔ یہ دورہ حدیث آپ پڑھ رہے ہیں تو کچھ تبدیلی آنی چاہئے۔ اپنے طرز عمل، اپنی سوچ و فکر اور دوسروں کے ساتھ برتاؤ میں معلوم ہونا چاہئے کہ ہاں احادیث کے کچھ انوار حاصل ہوئے ہیں۔ حدیث کی کچھ برکات حاصل ہو رہی ہیں یہ باتیں سبق لینے کی ہیں۔

اب قربان جایئے ان حضرات صحابہ کرام ؓ پر؛ روایت میں آتا ہے کہ جب حضور اکرم ﷺ نے فرمایا **"انک امرؤ فیک جاھلیة"** تو حضرت ابوذر غفاری ؓ بجائے اس کے کہ کوئی تاویل و توجیہ یا اپنی غلطی کا عذر بیان کرتے، بس فوراً بلا تاخیر زمین پر لیٹ گئے اس طرح کہ اپنے رخسار زمین سے ملا دیئے اور کہا کہ اس وقت تک نہیں اٹھاؤں گا جب تک کہ حضرت بلال ؓ آکر پاؤں میری رخسار پر نہ رکھیں۔ چنانچہ اسی طرح لیٹے رہے حضرت بلال ؓ کو بلوایا گیا حضرت بلال ؓ نے آکر پاؤں رکھا تب وہاں سے اٹھے۔[۱۵۶]

غلاموں کے ساتھ حسن سلوک کی اسلامی تعلیمات

نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ **"اخوانکم خولکم"** یہ اس لئے فرمایا کہ حضرت ابوذر غفاری ؓ نے حضرت

۱۵۶ شرح صحیح البخاری لابن بطالؒ، ج: ۱، ص: ۸۸، من طریق الولید بن مسلم۔

بلال ﷺ کو "یا ابن السوداء" کہہ کر عار دلائی تھی۔

وہ اس وجہ سے کہ حضرت بلال حبشی ﷺ اصل میں غلام تھے۔ اور جاہلیت کے دور میں حر (آزاد) غلام کی بنسبت بدرجہا افضل ہوتا تھا۔ لہٰذا عبد کی توہین وتذلیل کوئی مانع نہیں رکھتی تھی۔ سرکار دو عالم ﷺ نے اس منشاء کو قطع فرمایا جس منشاء کی بنیاد پر حضرت بلال ﷺ کو عار دلائی گئی تھی۔ منشاء تھا ان کی عبدیت، یعنی ان کا غلام ہونا، تو آپ ﷺ نے فرمادیا کہ تمہارا یہ تصور کہ غلام کوئی ادنیٰ درجہ کی چیز ہے جاہلی تصور ہے۔ اسلام میں ان کا مقام یہ ہے کہ **"اخوانکم خولکم"** کہ تمہارے جو غلام ہیں وہ تمہارے بھائی ہیں۔

"خول" خدام کو کہتے ہیں۔ یہ اسم جمع ہے اور بعض اوقات اس کا اطلاق مفرد پر بھی ہوتا ہے اور فرمایا کہ تمہارے جو خدام ہیں وہ حقیقت میں تمہارے بھائی ہیں۔ اور بھائی ہونے کو بھی اس تاکید سے بیان فرمایا کہ اصل کلام کا مقتضی یہ تھا کہ یوں فرماتے کہ **"خولکم إخوانکم"** مبتداء اور **"اخوانکم خبر"** کیونکہ خول پر اخوان کے ہونے کا حکم لگایا جا رہا ہے۔

"خولکم" مبتداء اور **"إخوانکم"** خبر ہونی چاہئے تھی، لیکن سرکار دو عالم ﷺ نے **"إخوانکم"** کو مقدم فرمایا اس کی اہمیت ظاہر کرنے کے لئے **"إخوانکم خولکم"** تمہارے بھائی تمہارے خادم ہیں۔ بجائے اس کے کہ یوں فرماتے کہ تمہارے خادم تمہارے بھائی ہیں۔ تمہارے بھائی تمہارے خادم ہیں فرمایا۔ یعنی یہ ہیں تو تمہارے بھائی لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کو تمہاری خدمت میں لگادیا اور یہ بتایا کہ اصل اخوت ہے **"خول"** ہونا عارضی ہے۔

غلام کے ساتھ بھائی جیسا برتاؤ کیا جائے

جب اصل اخوت ہوئی تو ان کے ساتھ معاملہ بھی بھائیوں جیسا ہونا چاہئے **"جعل اللہ تحت ایدیکم"** تمہارے بھائی ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ نے تمہارے زیردست بنادیا، تمہارے ماتحت بنادیا یہ اللہ کی طرف سے انتظام ہے ورنہ تم میں اور اس میں اخوت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں، **"فمن کان اخوہ تحت یدہ"** لہٰذا جس کا بھائی اس کے ماتحت ہو تو **"فلیطعمہ مما یاکل"** تو اس کو کھلائے اس کھانے میں سے جس سے وہ خود کھاتا ہے۔ **"ولیلبسہ مما یلبس"** اور پہنائے اسی لباس میں سے جس سے وہ خود پہنتا ہے۔

"ولاتکلفوھم مایغلبھم" اور ان کو مکلف نہ کرو ایسے کام کا جو ان پر غالب آجائے، جو ان کی استطاعت سے باہر ہو۔ **"فان کلفتموھم"** پھر اگر ان کو مکلف کرو تو **"فاعینوھم"** تو ان کی مدد بھی کرو۔ غلاموں کے بارے میں یہ تعلیم دی۔

لوگ یہ تو کہتے ہیں کہ اسلام نے غلامی کو ختم نہیں کیا لیکن یہ نہیں دیکھتے کہ غلامی کو حقیقت کے اعتبار سے

ختم کردیا۔ وہ غلامی جس کا رواج جاہلیت میں تھا اور جاہلیت میں صرف عرب میں نہیں بلکہ روم وایران میں سب جگہ غلاموں کے ساتھ جانوروں جیسا سلوک کیا جاتا تھا۔ سرکار دوعالم ﷺ نے اس کو اخوت اور بھائی چارہ بنادیا اور سوائے نام کے کہ نام کا غلام ہے ورنہ انسانی حقوق کے اعتبار سے کوئی فرق باقی نہیں رکھا ، بلکہ نام بھی بدل دیا۔ چونکہ حدیث میں ہے کہ تم یہ نہ کہو۔ "**عبدی یا أمتی**" بلکہ یہ کہو کہ "**فتای وفتاتی**" نام بھی بدل دیا۔[۱۵۷]

حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب سے حضور اکرم ﷺ کا یہ ارشاد سنا اس وقت سے میں نے معمول بنایا ہوا ہے کہ جو کھانا خود کھاؤں گا، میرا غلام بھی وہی کھائے گا اور جو کپڑا خود پہنوں گا، میرا غلام بھی وہی پہنے گا۔ حالانکہ حدیث میں الفاظ یہ ہیں "**فلیطعمه مما یأکل . فلیطعمه ما یأکل** "نہیں فرمایا، بلکہ "**مما یـــأکـــل**" فرمایا۔ کیوں کہ اسلام جہاں بھائی چارہ سکھاتا ہے وہاں حقائق سے چشم پوشی بھی نہیں کرتا۔ ایسی چیز کا مکلف انسان کو نہیں کرتا جو قابل عمل نہ ہو۔ اگر یہ ہو کہ بھئی جو خود کھاؤ وہ ضرور کھلاؤ تو اس میں مشقت شدید ہونے کا اندیشہ ہے۔

لہٰذا یہ نہیں فرمایا کہ "**ما یأکل**" بلکہ "**مما یأکل**" فرمایا کہ جو کچھ کھا رہے ہو اس میں سے اس کو بھی کھلاؤ، بالکل ہمہ جہتی مساوات ضروری نہیں، نہ لباس میں، نہ کھانے میں، بلکہ جو واجب ہے وہ مواسات ہے مساوات نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ افضل یہی ہے کہ آدمی مساوات سے پیش آئے۔

حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ نے افضل کو اختیار فرمایا اور یہ کہا کہ میرا جوڑا اگرچہ بے جوڑ نظر آرہا ہے، لیکن یہ بہتر ہے کہ میرا اور میرے غلام کا جوڑا ایک جیسا ہو اور یہ اگر بے جوڑ ہے تو کوئی بات نہیں، لیکن دونوں کا ایک جیسا ہونے سے میری اخوت کا تقاضا اسی طرح پورا ہوتا ہے اس واسطے میں یہ کر رہا ہوں۔ استرقاق کی بحث انشاء اللہ آگے آجائے گی۔

آپ ﷺ کی اس تعلیم سے غلامی، غلامی نہ رہی بلکہ اخوت اور بھائی چارگی بن گئی۔ اور اسی واسطے تاریخ اسلام میں غلاموں کے حالات پڑھئے! کس اونچے درجے تک پہنچے ہیں۔ رفعتِ دنیاوی سے جاہ ومنصب اور علم کے اعتبار سے جتنے بڑے بڑے لوگ نظر آئے وہ سب غلاموں میں سے ہیں۔ امام بخاریؒ غلاموں کے خاندان ہی سے ہیں۔ اور "احرار" اس مقام تک نہیں پہنچ سکے۔[۱۵۸]

باب ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَأَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا﴾

[الحجرات: ۹] فسماهم المؤمنين.

یہ تیسری دلیل ہے جو امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب میں پیش کی کہ اگر مؤمنین کے دو طائفے

---

۱۵۷ صحیح البخاری: ج ۱، کتاب العتق (۱۷) باب کراهیة التطاول علی الرقیق، وقوله عبدی و أمتی، رقم: ۲۵۵۲.

۱۵۸ تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: تدوین حدیث ص: ۲۰۰ - ۲۴۰۔

آپس میں لڑ بیٹھیں تو تم ان کے درمیان صلح کراؤ۔

"فسماهم المؤمنين": امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان لڑنے والوں کو مؤمنین قرار دیا۔ **"وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا"** باوجودیکہ دو مسلمانوں کا باہم قتال کرنا عام حالات میں گناہ ہے اور معصیت ہونے کی وجہ سے امور جاہلیت میں سے ہے، لیکن اس کے باوجود اس کے اوپر کفر کا اطلاق نہیں کیا بلکہ ان کو مؤمنین کے لفظ سے یاد فرمایا۔ معلوم ہوا کہ معاصی کے ارتکاب سے انسان ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

۳۱ ـ حدثنا عبد الرحمٰن بن المبارك قال: حدثنا حماد بن زيد، حدثنا أيوب و يونس، عن الحسن، عن الأحنف بن قيس، قال: ذهبت لأنصر هذا الرجل فلقيني ابوبكرة فقال: أين تريد؟ قلت: أنصر هذا الرجل، قال: إرجع فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل و المقتول في النار، فقلت: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: ((إنه كان حريصاً على قتل صاحبه)). [أنظر: ۶۸۷۵، ۷۰۸۳][۱۵۹]

مضبوط سند قوی الثقہ رواۃ

یہ بڑی مضبوط قسم کی سند ہے۔ حماد بن زید اُن بڑے اونچے درجے کے محدثین میں سے ہیں جن کی وثاقت پر سب کا اتفاق ہے۔

حماد نامی رواۃ کا تعارف اور ان کا مقام

دو حماد مشہور ہیں: ان کو **"حمّادان"** کہا جاتا ہے۔ حماد بن زید اور حماد بن سلمہ۔ دونوں کا نام حماد ہے، دونوں کوفہ کے رہنے والے ہیں، دونوں کے اساتذہ اور تلامذہ بھی ایک جیسے ہیں، لہٰذا جب صرف حماد کہا جاتا ہے تو بعض اوقات اشتباہ پیدا ہو جاتا ہے کہ اس سے مراد حماد بن زید ہیں یا حماد بن سلمہ۔

محدثین کے درمیان اس میں بھی کلام ہوا ہے کہ ان میں سے کون افضل ہے؟

اگر چہ یہ بات واضح ہے کہ صناعت حدیث میں حماد بن زید کا مقام حماد بن سلمہ کے مقابلے میں بہت

---

۱۵۹ وفي صحيح مسلم، كتاب الفتن و اشراط الساعة، باب إذا تواجه المسلمان بسيفيهما، رقم: ۵۱۳۹، ۵۱۴۰، ۵۱۴۱، وسنن النسائي، كتاب تحريم الدم، باب تحريم القتل، رقم: ۴۰۴۸، ۴۰۵۱، ۴۰۵۴-۴۰۵۴، وسنن أبي داؤد، كتاب الفتن والملاحم، باب في النهي عن القتال في الفتنة، رقم: ۳۷۲۳، و سنن ابن ماجة، كتاب الفتن، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما، رقم: ۳۹۵۵، ومسند أحمد، أول مسند البصريين، باب حديث أبي بكرة نفيع بن الحارث بن كلدة، رقم: ۱۹۵۲۸، ۱۹۵۴۳، ۱۹۵۷۱، ۱۹۵۸۹، ۱۹۶۱۳.

زیادہ اونچا ہے۔ البتہ بعض حضرات نے حماد بن سلمہ کو ان کی عبادت گزاری، تقویٰ اور ورع کی وجہ سے فضیلت دی ہے۔ بعض حضرات نے کہا کہ یہ ابدال میں سے تھے۔ شام میں ابدال زیادہ ہوتے تھے۔ ابدال کی ایک علامت یہ ہوتی ہے کہ ان کی اولاد نہیں ہوتی اور حماد بن سلمہ نے ستر نکاح کئے اور ایک سے بھی اولاد نہیں ہوئی۔ واللہ اعلم۔ بہر حال صناعت حدیث کے اعتبار سے حماد بن زید کو فضیلت حاصل ہے اور حماد بن سلمہ کو عبادت، تقویٰ اور ورع اور احتیاط کی وجہ سے فضیلت حاصل ہے۔

ایک کے دادا درہم اور دوسرے کے دادا دینار تھے

حماد بن زید کا پورا نام حماد بن زید بن درہم ہے اور حماد بن سلمہ کا پورا نام حماد بن سلمہ بن دینار ہے۔ انہی کے بارے میں ایک لطیفہ مشہور ہے کہ بعض لوگوں نے حضرت حماد بن سلمہ کی فضیلت بیان کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ **"فضل حماد بن سلمة علی حماد بن زید کفضل الدینار علی الدرهم"** کہ حماد بن سلمہ کی فضیلت حماد بن زید پر ایسی ہے جیسی دینار کی فضیلت درہم پر۔ [۱۶۰]

ان کے استاد ایوب سختیانی اور یونس ہیں، دونوں امام زہریؒ کے بڑے زبردست شاگردوں میں سے ہیں اور ان کی امامت اور جلالت قدر پر بھی اتفاق ہے وہ حسن بصریؒ سے روایت کرتے ہیں جن کا مقام بھی بہت اونچا ہے، ان کی والدہ کا نام خیرہ تھا وہ حضرت ام سلمہؓ کی کنیز، باندی اور ان کی آزاد کردہ تھیں۔

ان کو یہ سعادت حاصل ہے کہ بچپن میں بعض اوقات ان کی والدہ خیرہ ان کو چھوڑ کر کسی کام سے چلی گئیں اب بچہ رو رہا ہے تو ام سلمہؓ نے کبھی کبھی ان کو دودھ پلایا۔ اس لئے یہ حضرت ام سلمہؓ کے رضاعی بیٹے ہوئے اور جناب نبی کریم ﷺ کے رضاعی بیٹے ہوئے۔ یہ ان کو ایسی فضیلت حاصل ہے جو تابعین میں سے کسی کو حاصل نہیں، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ ان کی فصاحت و بلاغت اور ان کی ذہانت یہ حضرت ام سلمہؓ کی رضاعت کا نتیجہ ہے۔ [۱۶۱]

اگر چہ ان کی مراسیل کے بارے میں مشہور و معروف محدثینؒ کے درمیان کلام ہے، لیکن بہر حال ان کی ثقاہت اور جلالت قدر میں کسی کو کلام نہیں۔

"عن الأحنف بن قیس": یہ احنف بن قیس ؓ صحابی ہیں یوں تو صحابہ کرام ؓ سب ہی عظیم الشان ہیں؛ **"أصحابی کالنجوم بأیهم إقتدیتم إهتدیتم"** لیکن:

ہر گلے را رنگ و بوئے دیگر است

---

[۱۶۰] تهذیب الکمال، ج:۷، ص: ۲۵۱، وسیر أعلام النبلاء، ج:۷، ص: ۴۴۷.

[۱۶۱] تهذیب الکمال، ج: ۶، ص: ۹۵-۹۷.

کسی صحابی کو کوئی مزیت حاصل ہے اور کسی صحابی کو کوئی مزیت حاصل ہے۔

احنف بن قیس کے حق میں نبی ﷺ کی دعا

احنف بن قیس کو یہ مزیت حاصل ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ان کے حق میں مغفرت کی دعا ان کے ایمان لانے سے پہلے فرمائی تھی۔

اس کا واقعہ خود احنف بن قیس بتاتے ہیں کہ ایک مرتبہ بیت اللہ شریف کا طواف کر رہا تھا کہ بنولیث کے کسی شخص نے آ کر کہا کہ میں تم کو ایک خوشخبری نہ سناؤں؟ کہا ضرور سناؤ! تو اس نے کہا کہ خوشخبری یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے آپ کے قبیلے کے پاس مجھے داعی بنا کر بھیجا تھا اور جب میں اسلام کی دعوت دینے کے لئے آپ کے قبیلے میں پہنچا تو اکثر لوگوں نے دعوت قبول نہ کی، کوئی توجہ نہ دی۔ آپ (احنف بن قیس) اس وقت چھوٹے بچے تھے آپ نے میری بات سن کر یہ فرمایا کہ بات تو یہ آدمی صحیح کہہ رہا ہے اس پر کان دھرنے چاہئیں اور سننی چاہئے۔ بس اتنی بات کہہ دی۔ میں نے نبی کریم ﷺ سے سارا واقعہ بیان کیا اور فرمایا کہ سب لوگوں میں سے کسی نے بات نہیں مانی البتہ ایک بچہ تھا اس کا نام احنف بن قیس تھا اس نے یوں کہا تھا اس پر نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"اللّٰھم اغفر للأحنف"** اللہ تعالیٰ اس کی مغفرت فرمائے۔ بعد میں اللہ تعالیٰ نے ان کو ایمان کی دولت عطا فرمائی اور صحابہ کرام ﷺ میں ان کا شمار ہوا، فرماتے ہیں کہ جب سے میں نے سنا مجھے اس سے زیادہ کسی بات کی خوشی نہیں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے یہ دعا میرے لئے فرمائی۔[۱۶۲]

یہ ان صحابہ میں سے ہیں جو فتنے کے دور میں معتزل رہے یعنی کسی فریق کا ساتھ نہیں دیا۔ ان کا تذکرہ روایتوں میں کم آتا ہے، بہت زیادہ روایتیں ان سے مروی نہیں نہ واقعات میں ان کا تذکرہ آتا ہے۔

جنگ جمل کا اجمالی خاکہ

حضرت احنف بن قیس ﷺ فرماتے ہیں کہ میں چلا تا کہ ان صاحب کی مدد کروں۔ ان صاحب سے مراد حضرت علی ﷺ ہیں اور یہ واقعہ جنگ جمل کا ہے۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اور حضرت علی ﷺ کے درمیان قاتلین عثمان ﷺ کے قصاص کے سلسلے میں اختلاف پیدا ہوا۔ اس اختلاف کی انتہائی صورت جنگ جمل کی صورت میں سامنے آئی۔ یہ موقع اس جنگ کی تفصیل بیان کرنے کا نہیں ہے اور اجمالی طور پر سب لوگ جانتے ہیں۔

جنگ جمل کے موقع پر حضرت علی ﷺ اور حضرت عائشہؓ وحضرت زبیر بن عوام ﷺ کے لشکر کے درمیان مقابلہ ہوا۔ اس موقع پر ابو بکرہ نے یہ حدیث سنا دی اور اس کو سن کر احناف بن قیس لڑائی میں شریک نہ ہوئے اور

---

۱۶۲ تهذيب الكمال، ج ۲، ص: ۲۸۲ و عمدة القاري، ج: ۱، ص: ۳۱۵.

واپس لوٹ گئے، وہ بھی جانتے تھے کہ حضرت علی ﷺ اور حضرت عائشہؓ اس حدیث کا مصداق نہیں، اسی لئے جنگ جمل میں واپس لوٹ گئے مگر صفین میں شریک ہوئے اور حضرت علی ﷺ کی جانب سے لڑے۔ اس موقع پر احنف بن قیس ﷺ فرماتے ہیں کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ حق، حضرت علی ﷺ کے ساتھ ہے تو اس واسطے ان کی نصرت کے لئے نکلے۔ اس واقعہ کا بیان فرما رہے ہیں۔

ابوبکرہ کی وجہ تسمیہ

"فلقینی ابوبکرۃ" ابوبکرہ ﷺ سے ملاقات ہوئی، نفیع بن الحارث ان کا نام ہے اور ابوبکرہ ان کی اس معنی میں کنیت نہیں کہ بکرہ ان کے کوئی صاحبزادے ہوں اور ان کی طرف یہ ابوبکرہ کے طور پر منسوب ہوں، بلکہ ابوبکرہ ان کا ایک لقب ہے۔ یہ لقب اس طرح پڑا کہ نبی کریم ﷺ نے جب طائف کا محاصرہ فرمایا تھا تو یہ حضور اکرم ﷺ سے ملنے کے لئے آئے اللہ تعالیٰ نے اسلام ان کے دل میں ڈال دیا تھا، اس وجہ سے یہ طائف کی فصیل سے ایک چرخی کے ذریعے لٹک کر نیچے آئے تھے، چرخی کو عربی میں بکرہ کہتے ہیں۔ چونکہ فصیل سے چرخی کے ذریعے لٹک کر نیچے آئے، اور حضور اکرم ﷺ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے اور مسلمان ہو گئے اس واسطے ان کا لقب ابوبکرہ ہو گیا۔[۱۶۳]

"فقال أین ترید؟" حضرت احنف بن قیس سے حضرت ابوبکرہ ﷺ نے پوچھا کہ کہاں کا ارادہ ہے۔ **"قلت أنصر هذا الرجل"** میں نے وہی بات بتائی کہ میں ان صاحب کی مدد کرنے جا رہا ہوں یعنی حضرت علی ﷺ کی۔

"القاتل والمقتول کلاهما فی النار" کا مطلب

"قال ارجع" آپ نے فرمایا لوٹ آؤ، مت جاؤ، **"فإنی سمعت رسول اللہ ﷺ یقول إذا التقی المسلمان بسیفیهما فالقاتل والمقتول کلاهما فی النار"** میں نے رسول اکرم ﷺ سے سنا کہ جب دو مسلمان آپس میں تلواروں کے ساتھ مقابلہ کریں تو قاتل اور مقتول دونوں جہنم میں ہوں گے۔

"قلت یا رسول اللہ" حضرت ابوبکرہ فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ **"هذا القاتل فما بال المقتول"** یعنی یہ قاتل کا معاملہ تو واضح ہے کہ وہ جہنم میں جائے، کیونکہ اس نے مسلمان کو قتل کیا ہے، لیکن جو بیچارہ مقتول ہوا اس کا کیا حال ہے، اس کو کیوں جہنم میں جانے کا حکم لگایا گیا؟

"قال إنه کان حریصا علی قتل صاحبه" آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ وہ مقتول بھی حرص کر رہا

---

[۱۶۳] تهذیب الکمال: ج۳، ص: ۵.

تھا اپنے ساتھی کو قتل کرنے کی یعنی جب دونوں لڑے تھے نیت دونوں کی یہ تھی کہ ہر ایک یہ چاہتا تھا کہ دوسرے کی جان لے لے۔ اس کی نیت بھی یہ تھی کہ دوسرے کی جان لے لوں گا۔ اب اگرچہ وہ جان نہ لے سکا اور خود قتل ہوگیا، لیکن اس نیت کی وجہ سے وہ بھی عذاب کا مستحق ہوگا۔

اس حدیث سے متعلق چند مباحث قابل ذکر ہیں:

ترجمۃ الباب سے حدیث کی مطابقت

پہلی بات یہ ہے کہ اس حدیث کو امام بخاری رحمہ اللہ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے لائے ہیں کہ معاصی امر جاہلیت میں سے ہیں، لیکن اس کے مرتکب پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ **"اذا التقی المسلمان بسیفیھما"** اس میں آنحضرت ﷺ نے باوجودیکہ یہ جہنم میں جائیں گے ان کے اوپر لفظ مسلم کا اطلاق فرمایا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اگر کوئی شخص ایسی معصیت کا ارتکاب کرے جو موجب عذاب جہنم ہو، تو اگرچہ وہ عذاب بھگتے گا، لیکن اس کے اوپر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اس طرح امام بخاریؒ نے اپنے مدعی کو ثابت فرمایا۔

اور یہ حدیث ایک طرح سے اس آیت کی فی الجملہ تفصیل ہے جو آیت کریمہ ترجمۃ الباب میں آئی ہے **"وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینھما"** کہ اس میں اصل کام یہ ہے کہ ان دونوں میں مصالحت کرائی جائے، قتل کرنا کسی مسلمان کا درست نہیں۔ پہلی بات یعنی ترجمۃ الباب سے حدیث کی مطابقت اور امام بخاری رحمہ اللہ کا استدلال واضح ہوگیا۔

ترجمۃ الباب کے تحت احادیث کی ترتیب پر اشکال

دوسری بات یہ ہے کہ یہاں پر ترجمۃ الباب ہی کے سلسلے میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ نے جو دعویٰ کیا تھا کہ **"المعاصی من أمر الجاھلیۃ ولا یکفر صاحبھا إلا بالشرک"** اس میں تین چیزوں سے استدلال کیا:

ایک حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ سے آنحضرت ﷺ کا یہ فرمانا کہ **إنک امرؤ فیک جاھلیۃ.**

دوسرا **إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ.**

تیسرا **وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا** سے۔

امام بخاری رحمہ اللہ اس ترجمۃ الباب کے تحت دو حدیثیں لے کر آئے۔ **پہلی حدیث** جو احنف بن قیس کی ہے، اس کا تعلق ترجمۃ الباب کی تیسری و آخری دلیل **"وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا**

بَیْنَھُمَا " سے ہے اور اس سے اگلی حدیث خود ابوذر غفاری ﷛ کی ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا "**انک امرؤ فیک جاھلیة**".

بظاہر ترتیب طبعی کا تقاضا یہ تھا کہ "**انک امرؤ فیک جاھلیة**" جو ترجمۃ الباب میں پہلے ذکر کیا تھا اس سے متعلق جو حدیث ہے اس کو موصولاً لاتے اور پھر آخر میں "**وإنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا**" آیت جو ذکر کی تھی اس سے متعلق حدیث بعد میں لاتے۔ لیکن یہاں اس کے برعکس کیا کہ پہلے حدیث "**وإنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا**" سے متعلق لائے اور پھر حضرت ابوذر غفاری ﷛ کا واقعہ ذکر فرمایا یعنی جو ترتیب ترجمۃ الباب میں تھی، حدیث لانے میں وہ ترتیب بدل دی، اس ترتیب پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے۔

جوابِ اشکال

ایک جواب یہ ہے کہ یہ اشکال اس نسخہ پر تو ہوتا ہے جو ہمارے سامنے ہے، لیکن دوسرے نسخے میں صورتحال اس کے برعکس ہے کہ حضرت ابوذر غفاری ﷛ کی حدیث پہلے آئی ہے اور حضرت احنف بن قیس ﷛ کی حدیث بعد میں آئی ہے۔ بلکہ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے فتح الباری میں جس نسخے کو اختیار کیا ہے اس نسخے میں یوں ہے کہ "**وَإنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا**" والی آیت اس باب میں ہے ہی نہیں۔ اور ترجمۃ الباب "**وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ يَّشَاءُ**" پر ختم ہوگیا۔ اس کے بعد حضرت ابوذر غفاری ﷛ والی حدیث لائے ہیں۔ پھر ایک مستقل باب قائم کیا ہے "**بـاب وَإنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا**" اور اس کے تحت حضرت احنف بن قیس ﷛ کی حدیث لائے ہیں۔ تو یہ نسخہ زیادہ واضح اور ترتیب طبعی کے مطابق ہے۔

علامہ عینیؒ کے پاس بھی وہی نسخہ ہے اور حافظ ابن حجرؒ کے پاس بھی وہی نسخہ ہے۔ اس نسخے کے اوپر کوئی اشکال نہیں ہوتا اور وہ نسخہ اس لحاظ سے راجح معلوم ہوتا ہے کہ وہ ترتیب ذکری کے مطابق ہے۔

ہمارے نسخہ میں ترتیب برعکس ہونے کی وجہ

لیکن ہمارے پاس جو نسخہ ہے اس میں ترتیب برعکس ہونے کی وجہ شاید یہ بھی ہوسکتی ہے کہ جب دو چیزیں یکے بعد دیگرے ذکر کی جائیں تو اس کے آگے دلائل بیان کرنے کے دو طریقے ہوتے ہیں:

ایک یہ کہ الاول فالاول کے دلائل بیان کئے جائیں۔

اور دوسرا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ آخر میں جو چیز مذکور ہوئی وہ چونکہ قریب ہے اور متصل ہے، لہٰذا اس کی دلیل پہلے اور جو پہلے ذکر کی تھی وہ چونکہ دور چلی گئی اس واسطے اس کی دلیل بعد میں لائی جائے تو ہوسکتا ہے اس نسخہ میں اس کے مؤخر کرنے کی یہ وجہ ہو۔

تیسرا مسئلہ جو اس حدیث سے متعلق ہے وہ جنگ جمل کا واقعہ ہے جس میں حضرت احنف بن قیس رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حق پر سمجھنے کی وجہ سے ان کی نصرت کے لئے نکلے تھے جس پر حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ نے ان کو روک لیا۔

مسلمان فتنے میں کیا طرز عمل اختیار کریں؟

سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب دو مسلمان گروہوں میں تصادم ہو جائے اور جنگ تک نوبت پہنچ جائے تو طرز عمل کیا ہونا چاہئے؟ اسی کو فتنہ سے تعبیر کیا جاتا ہے کہ جب مسلمانوں کے درمیان آپس میں تلوار چل جائے تو فتنہ ہے۔ اس میں کیا طرز عمل اختیار کرنا چاہئے؟

اہم اُصول

اس میں بعض علماء کرام کا مؤقف یہ ہے کہ جب بھی دو مسلمانوں کے درمیان لڑائی ہو تو تیسرے مسلمان کا کام یہ ہے کہ آپس میں صلح کرائے، اگر صلح نہیں کرا سکتا تو ان سے کنارہ کش ہو جائے، کسی کا بھی ساتھ نہ دے۔

لیکن اس میں راجح قول یہ ہے کہ جب دو مسلمانوں کے درمیان تصادم ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس میں ظالم و مظلوم کا تعین کیا جا سکتا ہے یا کون محق ہے اور کون مبطل ہے؟ یا یہ کہ تعین نہیں کیا جا سکتا۔ اگر دلائل سے ممکن ہے، اور آدمی کو یقین ہے کہ فلاں حق پر ہے اور فلاں باطل پر یا فلاں شخص ظالم ہے اور فلاں مظلوم ہے یا کم از کم ظن غالب ہے تو ایسی صورت میں نہ صرف اس کے لئے جائز ہے بلکہ بعض حالات میں ضروری ہے کہ وہ جس کو حق پر سمجھتا ہو اس کی نصرت کرے اور اس کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِىْ تَبْغِىْ حَتّٰى تَفِىْٓءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ ۔[الحجرات: ۹]

ترجمہ: پھر اگر چڑھا چلے جائے ایک ان میں سے دوسرے پر تو تم سب لڑو اس چڑھائی والے سے یہاں تک کہ پھر آئے اللہ کے حکم پر۔

کہ جب ایک طائفہ دوسرے طائفہ پر بغاوت کرے جس کے معنی یہ ہیں کہ واضح طور پر اس کا عمل تعدی اور ظلم ہو تو جو بغاوت کر رہا ہے اس کے ساتھ قتال کرو، یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے، یہ قرآن کریم کا واضح حکم ہے۔

لہٰذا جہاں حق واضح ہو جائے تو حق کی نصرت و حمایت انسان کے ذمہ ضروری ہو جاتی ہے، لیکن جہاں حق واضح نہ ہو یعنی معلوم نہ ہو کہ کون محق ہے کون مبطل، کون ظالم ہے اور کون مظلوم، یا وہ دونوں دنیا پرستی

یاعصبیت کی خاطر لڑ رہے ہیں یا دونوں بظاہر دین کے لئے لڑ رہے ہیں لیکن دلائل دونوں کے متعارض ہیں۔ یادونوں کے پاس دلائل ہیں، لیکن پتہ نہیں لگتا کہ کس کی دلیل قوی ہے۔ تو ایسی صورت میں حکم ہے کہ انسان کنارہ کشی اختیار کرے۔ چنانچہ **"کتاب الفتن"** میں آپ احادیث پڑھیں گے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ آپ اس صورت میں تلوار توڑ دو **"وکونوا احلاس بیتکم"** اپنے گھر کے ٹاٹ بن کر رہ جاؤ، باہر بھی مت نکلو اور فتنے کو محض دیکھنے کے لئے بھی آگے مت جاؤ کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ تمہیں اُچک لے۔ تو یہ اس صورت پر محمول ہے جب حق واضح نہ ہو۔

میں نے عرض کیا تھا کہ حق واضح نہ ہونے کی دو ہی صورتیں ہوتی ہیں: **ایک** یہ کہ دونوں ہی باطل پر ہیں جیسے آج کل بہت کثرت سے لڑائیاں ہوتی ہیں، لسانی اور نسبی عصبیت کی بنیاد پر دو گروہ لڑ رہے ہیں تو دونوں باطل پر ہیں تو اس صورت میں دونوں سے کنارہ کشی اختیار کرنا ضروری ہے اور **دوسری صورت** یہ ہے کہ دونوں اگرچہ بظاہر دین کا دعویٰ کر رہے ہیں، لیکن ان کے دلائل کا محاکمہ کرنا مشکل ہے کہ کس کی دلیل قوی ہے اور یہ دوسری صورت ہماری تاریخ اسلام میں بکثرت پیش آئی۔ یہ اصول جب سمجھ میں آ گیا تو اب اس اصول کے مطابق مشاجرات صحابہ ؓ پر نظر ڈالئے۔

مشاجرات میں صحابہ ؓ کے تین گروہ

جس وقت حضرت علی ؓ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے درمیان اختلاف رونما ہوا، یا حضرت علی ؓ اور حضرت معاویہ ؓ کے درمیان اختلاف رونما ہوا تو دونوں صورتوں میں صحابہ کرام ؓ کے تین گروہ تھے۔

پہلا گروہ

بعض وہ صحابہ کرام ؓ تھے جنہوں نے حضرت علی ؓ کو دلائل کی بنیاد پر حق سمجھا اور یہ سمجھا کہ یہ حق پر ہیں، لہٰذا ان کے مقابل جو بھی جماعت لڑنے کے لئے آرہی ہے چاہے وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت زبیر ؓ اور حضرت طلحہ ؓ کی ہو یا حضرت معاویہ ؓ کی ہو وہ جماعت حق پر نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے ساتھ مقاتلہ ضروری ہے۔ **"قاتلوا التی تبغی حتی تفیء إلی أمر اللہ"** کے حکم کے تحت انہوں نے حضرت علی ؓ کا ساتھ دیا۔

دوسرا گروہ

بعض حضرات صحابہ ؓ وہ تھے جو سمجھتے تھے کہ جنگ جمل میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا، حضرت زبیر ؓ اور حضرت طلحہ ؓ حق پر ہیں اور جنگ صفین میں حضرت معاویہ ؓ حق پر ہیں، اس لئے انہوں

نے حضرت معاویہ ﷺ کا یا حضرت عائشہؓ، حضرت زبیر ﷺ اور حضرت طلحہ ﷺ کا ساتھ دیا۔

تیسرا گروہ

تیسرا گروہ ان صحابہ کرام ﷺ کا تھا جو متردد تھا اور بات واضح نہیں تھی کہ کون سا فریق حق پر ہے۔ دلائل متضاد اور متعارض تھے۔ وہ یہ فیصلہ نہیں کر پا رہے تھے کہ کس کا مؤقف صحیح معنوں میں برحق ہے ایسے موقع پر صحابہ ﷺ نے اعتزال یعنی کنارہ کشی کا راستہ اختیار کیا۔ حضرت ابوبکرہ ﷺ انہی میں سے تھے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بھی انہی میں سے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے پورے مشاجرات کے زمانے میں کسی کا ساتھ نہیں دیا۔ یہاں تک کہ لوگ بہت پیچھے بھی پڑے، بزدلی کے طعنے دیئے جاتے کہ آپ بزدل ہیں آپ میں جوش نہیں ہے، غیرت نہیں ہے اور حمیت نہیں ہے وغیرہ وغیرہ، لیکن حضرت عبداللہ بن عمرؓ اپنے مؤقف سے ٹس سے مس نہ ہوئے یہاں تک کہ لوگوں نے آ کر کہہ دیا کہ: **"ان الناس قد ضیعوا وأنت ابن عمر وصاحب النبی ﷺ فما یمنعک أن تخرج؟"** حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: **"یمنعنی أن اللہ حرم دم أخی"** لوگوں نے کہا: قرآن کہتا ہے کہ **﴿وقاتلوهم حتی لا تکون فتنة﴾** تو حضرت ابن عمر ﷺ نے فرمایا: **"قاتلنا حتی لم تکن فتنة و کان الدین للہ، وأنتم تریدون أن تقاتلوا حتی تکون فتنة ویکون الدین لغیر اللہ"** ہم نے اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے جہاد کیا یہاں تک کہ فتنہ ختم ہوگیا اور تم لڑائی کر رہے ہو یہاں تک کہ فتنہ پیدا ہو۔[۱۶۴]

اسی طرح حضرت ابوبکرہ ﷺ کا بھی یہی مؤقف تھا اور ظاہر ہے کہ وہ سمجھتے تھے کہ اس موقع پر اعتزال ہی بہتر ہے۔ چنانچہ ان کی خواہش اور کوشش بھی یہی ہوتی کہ جو لوگ ساتھ دینے کے لئے جا رہے ہیں ان تک اپنا مؤقف پہنچائیں۔

حضرت احنف بن قیس ﷺ بھی اس خیال سے چلے تھے کہ حضرت علی ﷺ برحق ہیں، لہٰذا ان کی نصرت کرنی چاہئے، حضرت ابوبکرہ ﷺ نے ان کو نصیحت کی اور ان کو فرمایا کہ ایسا نہ کرو اور یہ حدیث بتائی۔[۱۶۵]

ایک شبہ

اس حدیث سے بعض لوگ یہ شبہ کرتے ہیں کہ گویا حضرت ابوبکرہ ﷺ حضرت علی ﷺ اور حضرت عائشہؓ کے لشکروں کو اس حدیث کا مصداق سمجھتے تھے۔ اگر ان کو اس حدیث کا مصداق سمجھا جائے تو معاذ اللہ **"فالقاتل**

---

[۱۶۴] **صحیح البخاری، کتاب التفسیر، باب قوله: وقاتلوهم حتی لا تکون فتنة ویکون الدین للہ فإن انتهوا فلا عدوان إلا علی الظالمین، رقم: ۴۵۱۳، ص: ۹۳۰، مطبع دار السلام، الریاض.**

[۱۶۵] **عمدة القاری، ج: ۱، ص: ۳۱۶.**

والمقتول کلاھما فی النار" کی بناء پر قاتل مقتول جہنمی ہوئے؟

جواب شبہ

اس کی حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابوبکرہ ؓ کا اصل مقصد حضرت احنف بن قیس کو لڑائی سے باز رکھنا تھا اور وہ سمجھتے تھے کہ اگر اس طرح لوگوں میں سے کوئی ان کا ساتھ دینے کے لئے جاتا رہا تو لڑائی کی آگ بجھنے کے بجائے اور بھڑکے گی اور مسلمانوں کے درمیان خانہ جنگی کی جو فضا ہے اس کے شعلے پھیلیں گے، اس واسطے وہ یہ چاہتے تھے کہ لڑائی کو روکیں۔ اور روکنے کے لئے حدیث ایسی سنائی کہ ہر آدمی اس کو سن کر ڈر جائے، ان کے دل یہ حدیث سن کر ڈر جائیں کہ دونوں جہنم میں جائیں گے۔

مقصد یہ نہیں تھا کہ وہ بھی اس کا مصداق ہیں، بلکہ مقصود یہ تھا کہ حضور اقدس ﷺ نے ایسے عام الفاظ استعمال فرمائے ہیں تو اب اچھی طرح سوچ سمجھ کر فیصلہ کرو۔ اگرچہ ان عام الفاظ سے اجماعی طور پر سب کے مخصوص صورت ہے یعنی جب دونوں باطل پر ہوں یا دونوں ایسے ہوں کہ ان کے پاس دلیل شرعی موجود نہ ہو، اور اجتہادی دلیل بھی موجود نہ ہو۔ لیکن جہاں دونوں کا مقصد نیک ہو، موقف ایک ہو اور ہر ایک اپنے موقف کو دلائل شرعیہ کی بنیاد پر صحیح سمجھتا ہو اور اس کی بنیاد پر یہ سمجھتا ہو کہ میرے ذمے شرعاً لڑنا واجب ہے تو اس صورت میں یہ حدیث صادق نہیں آتی۔

مشاجرات صحابہ ؓ کا سبب اجتہادی اختلاف تھا

اور یہاں مشاجرات صحابہ ؓ میں یہی صورت تھی حضرت علی ؓ سمجھتے تھے کہ میں حق پر اور دوسرے باطل پر ہیں، لہٰذا "**فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ**" کے تحت ہم ان سے قتال کریں اور حضرت معاویہ ؓ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت طلحہ ؓ اور زبیر ؓ سمجھتے تھے کہ قرآن حکیم کا بڑا زبردست حکم ہے کہ قاتل سے قصاص لیا جائے:

وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ ؕ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ۝

[بنی اسرآئیل : ۳۳]

ترجمہ: اور جو مارا گیا ظلم سے تو دیا ہم نے اس کے وارث کو زور، سو حد سے نہ نکل جائے قتل کرنے میں اس کو مدد ملتی ہے۔

حضرت عثمان ؓ جیسے خلیفہ راشد کی شہادت ہوگئی ان کے قاتلوں سے قصاص لینا ضروری ہے اور اگر

حضرت علی ؓ اس میں کوئی پہلو تہی کر رہے ہیں ان کے خیال کے مطابق تو وہ باطل پر ہیں، لہٰذا ان سے قتال ضروری ہے اس لئے یہ اجتہادی اختلاف تھا اس کی بنیاد پر کوئی بھی ان میں سے حقیقت میں اس حدیث کا مصداق نہیں۔ دونوں اجتہاداً حق کی پیروی کر رہے تھے، لیکن حضرت ابوبکرہ ؓ نے یہ حدیث اس لئے پڑھی کہ رسول کریم ﷺ نے دو مسلمانوں کا لڑنا انتہائی سنگین بات قرار دی، جب تک کسی فریق کا حق پر ہونا اور دوسرے فریق کا باطل پر ہونا **"کالشمس فی ضوء النہار"** واضح نہ ہو جائے اور جب تک قطع ویقین کے ساتھ حق وباطل کا فیصلہ نہ ہو جائے اس وقت تک قتال کے لئے جانا درست نہیں۔ لہٰذا اس سے یہ اشکال درست نہیں کہ حضرت ابوبکرہ ؓ نے دونوں فریقوں کو **"فی النار"** قرار دیا۔

ترجمۃ الباب سے مناسبت اس طرح ہے کہ ارشاد **"القاتل والمقتول فی النار"** کے ساتھ یہ فرما رہے ہیں **"إذا التقی المسلمان"** معلوم ہوا کہ خارج عن الاسلام نہیں اور **"ولا یکفر صاحبھا"** صحیح ہے۔

محض گناہ کا ارادہ مستوجب عذاب ہے یا نہیں؟

اس حدیث سے متعلق قابل ذکر بات یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے قاتل ومقتول دونوں کو جہنمی قرار دیا اور مقتول کے جہنم میں جانے کی وجہ یہ بتائی کہ وہ اپنے صاحب کے قتل کا حریص تھا۔ اس میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا کسی گناہ کا ارادہ کر لینا اس گناہ کے عذاب کا مستوجب ہو جاتا ہے یا نہیں؟

عام اصول جو حدیث میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ جو شخص ارادہ کرے کسی حسنہ کا تو محض ارادے پر اللہ تعالیٰ ایک اجر عطا فرما دیتے ہیں اور اگر عمل بھی کر لے تو دس گنا اجر۔ اور اگر عمل نہ کرے تو ایک اجر تو مل گیا اور اگر **"سیئہ"** کا ارادہ کرے **"من ھم بسیئۃ"** تو اس صورت میں اس کے اوپر محض ارادہ کر لینے سے گناہ نہیں لکھا جاتا، اور وہ عذاب کا مستوجب نہیں ہوتا تو پھر یہاں محض ارادے کے اُوپر گناہ کا مرتکب کیوں کہا گیا۔

ارادہ کے پانچ مراتب ودرجات

اس کا جواب یہ ہے کہ ارادے کے بھی مختلف مراتب ہوتے ہیں:

ایک درجہ یہ ہے کہ دل میں خیال آیا اور ختم ہو گیا، وسوسہ آیا کہ یہ کام کروں گا لیکن پھر نکل گیا اس کو **"ھاجس"** کہتے ہیں **"ھجس ۔ یھجس"** [بکسر الجیم] یا **"یھجُس"** [بضم الجیم] اس کے معنی ہوتے ہیں دل میں کسی خطرے کا گزرنا، دل میں ایک خیال آیا اور چلا گیا۔

دوسرا درجہ "خاطر" ہے: یہ اس خیال کو کہتے ہیں جو بار بار آئے، ایک مرتبہ آ کے ختم ہو گیا تو وہ **"ھاجس"** ہے لیکن خاطر وہ ہے جو بار بار آئے، ایک مرتبہ آ کے نکل گیا پھر آیا پھر نکل گیا اس کو **"خاطر"** کہتے ہیں۔

تیسرا درجہ حدیث النفس کا ہے کہ دل میں خیال آیا، اس کو دل میں جمالیا، اس کا تصور کرتا رہا کہ کروں گا، یوں کروں گا اور یوں کروں گا تو یہ حدیث النفس ہے۔

چوتھا درجہ **"ھَـم"** کا ہے کہ تصور سے بات آگے بڑھ گئی اور ارادہ کرلیا کہ کروں گا، پکا نہیں کیا، لیکن فی الجملہ ارادہ کرلیا کہ کروں گا تو یہ **"ھَم"** ہے۔

پانچواں اور آخری درجہ عزم کا ہے وہ یہ ہے کہ پکا ارادہ کرلیا کہ بس اب سو فیصد ضرور کروں گا۔ تو یہ آخری درجہ ہے۔

عام طور سے فقہاء کرام یہ فرماتے ہیں کہ ان معصیت کے پانچ درجات میں سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے پہلے چار درجات **"ھاجس"** ہو، **"خاطر"** ہو، **"حدیث النفس"** ہو یا **"ھم"** ہو وہ معاف ہیں، البتہ عزم پر گرفت ہے۔ اس پر مواخذہ ہوگا۔

کسی شاعر نے اس کو شعر میں یاد رکھنے کے لئے منظوم کردیا ہے۔

مراتب القصد خمس ھاجس ذکروا

فخاطرٌ فحدیث النفس فاستمعا

یلیہ ھم، ثم عزم، کلھا رفعت

سواء عزم فان الأخذ فیہ قد وقعا

"مراتب القصد خمس" پانچ مرتبے ہیں **"ھاجس ذکروا"** لوگوں نے ذکر کیا ہے **"ھاجس فخاطر، فحدیث النفس فاستمعا یلیہ ھم ثم عزم کلھا رفعت"** یہ سب مرفوع ہیں یعنی معاف ہیں، **"سواء عزم فان الأخذ فیہ قد وقعا"** سوائے عزم کے کہ اس میں گرفت ہے۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ قرآن کریم میں حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں فرمایا گیا:

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ ۚ وَهَمَّ بِهَا .[یوسف: ۲۴]

تو **"ھم"** تک حضرت یوسف علیہ السلام بھی پہنچے لیکن وہ گناہ نہیں تھا۔

عزمِ معصیت گناہ ہے

اس واسطے فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ "ھمّ" پر گناہ نہیں، عزم پر ہے۔ پھر عزم پر جو گناہ ہے آیا ارتکاب معصیت کا گناہ ہے یا عزم کا، تو اس میں اصح قول یہ ہے کہ اس میں بھی ارتکاب معصیت کا نہیں بلکہ ارادہ کرنے کا گناہ ہے۔ ارادہ اپنے اختیار سے پکا کیا اس کا گناہ ہے جو ارتکاب معصیت کے مقابلے میں نسبتاً کم ہے۔

علامہ عثمانیؒ کی تحقیق

حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میری تحقیق یہ ہے کہ عزم بھی معاف ہے البتہ جو گناہ ہوتا ہے وہ عزم سے اگلا درجہ ہے جس کو حدیث میں حریصاً فرمایا گیا جس کو آج کل کی اصطلاح میں اقدام کہتے ہیں۔اقدام کے معنی یہ ہیں کہ اگرچہ ابھی تک وہ فعل تو سرزد نہیں ہوا لیکن اس فعل کی تیاری مکمل کر لی اسباب مہیا کر لئے۔کوئی قدم اس راستے میں بڑھایا لیکن ابھی اس خاص جگہ تک نہیں پہنچا تو یہ قابل گرفت ہے۔

علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر آپ ﷺ نے یہ لفظ استعمال فرمایا کہ **"انہ کان حریصاً علی قتل صاحبہ"** یہ حریص اس طرح ہے کہ **"اقتتل المسلمان بسیفیھما"** یہ بھی تلوار نکال رہا ہے اور وہ بھی تلوار نکال رہا ہے عمل اس نے بھی شروع کر دیا اور عمل اس نے بھی شروع کر دیا اب یہ عزم کا درجہ نہیں ہے، بلکہ عمل بھی شروع ہو گیا، اقدام ہو گیا، تیاری ہو گئی، اب اگر وہ قتل نہیں کر سکا تو وہ ایک غیر اختیاری سبب کی وجہ سے نہ کر سکا۔اس کا وار اتنا بھاری تھا کہ برداشت نہیں کر سکا اس کا جواب نہیں دے سکا اگر اس کا داؤ چل جاتا تو یہ مار دیتا اس لئے معاملہ صرف ارادے اور عزم کا نہیں بلکہ معاملہ اقدام کا ہے، اس لئے اس پر مواخذہ ہے۔[۱۶۶]

صاحبِ "بهجة النفوس" کی رائے

علامہ ابن ابی جمرہ شارح بخاری شریف "**بهجة النفوس**" جن کی شرح ہے اور صوفی بزرگ ہیں اور جن کے مدارک بہت عجیب وغریب ہوتے ہیں۔اس حدیث کے تحت فرماتے ہیں کہ اگرچہ یہ فرمایا کہ قاتل اور مقتول جہنم میں ہیں لیکن یہ سمجھنا درست نہ ہوگا کہ دونوں درجے کے اعتبار سے مساوی ہیں، کیونکہ جہنم میں ہونا یہ بھی ایک کلی مشکک ہے، کافر، مشرک، فاسق اور اسی طرح گناہ کبیرہ کا مرتکب اور جس نے بہت سارے گناہ کئے وہ بھی جہنم میں اور جس نے ایک گناہ کیا وہ بھی جہنم میں تو درجات مختلف ہیں۔

فرماتے ہیں کہ جہنم میں ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں کا درجہ بھی برابر ہو بلکہ جس شخص نے عملاً دوسرے کو قتل کر دیا ظاہر ہے کہ اس کا درجہ گناہ میں بڑا ہے، اس شخص کے مقابلے میں جس نے کوشش تو کی لیکن کامیاب نہیں ہوا۔

(۲۳) باب: ظلم دون ظلم

جس طرح پہلے باب قائم کیا تھا "**کفر دون کفر**" اسی سے ملتا جلتا یہ باب "**ظلمٌ دون ظلم**" قائم فرمایا۔بعض حضرات نے فرمایا کہ دونوں ابواب میں کوئی خاص فرق نہیں، ظلم یہاں پر کفر کے معنی میں ہے۔لہٰذا جو

---

۱۶۶ فضل الباری، ج:۱، ص:۴۲۸۔

"**کفر دون کفر**" کے معنی تھے وہی "**ظلمٌ دون ظلم**" کے معنی ہیں لیکن تھوڑا سا فرق ضرور ہے۔

پہلے جو بات کہی تھی وہ یہ ہے کہ کفر کے مختلف مراتب یا مختلف انواع ہیں ان میں سے بعض ایسی ہیں جو انسان کو ملت سے خارج کردیتی ہیں اور بعض ایسی ہیں جو خارج نہیں کرتیں۔

اب دوسری طرف سے یہ بات کہہ رہے ہیں کفر تو اصل میں وہ ہے جو ایمان سے خارج کردے، لیکن کبھی کفر کا اطلاق ایسے اعمال پر بھی ہوتا ہے جو ایمان سے خارج کرنے والے نہیں جو "**کفر دون کفر**" ہیں۔

اور ظلم میں اصل یہ ہے کہ وہ ایمان سے خارج نہ کرے، کیونکہ وہ معصیت محض ہے۔ لیکن اس کا ایک فرد اعلیٰ درجہ کا ہے جو انسان کو اسلام سے خارج کردیتا ہے۔ تو یہاں "**ظلمٌ دون ظلم**" پچھلے باب "**کفر دون کفر**" کی تصویر کا دوسرا رخ ہے کہ وہ اصل تھا "**اخراج عن الملة**" کے لئے اور پھر اس سے نیچے آ گیا تھا جو ملت سے خارج نہیں کرتا اور یہاں اصل یہ ہے کہ ملت سے خارج نہ کرے، لیکن بعض اوقات اتنے اونچے درجے تک ظلم چلا جاتا ہے کہ ملت سے خارج کردیتا ہے یہ بیان کرنا مقصود ہے۔

۳۲ ۔ حدثنا أبو الولید : حدثنا شعبة ح قال : وحدثنی بشر قال: حدثنا محمد ، عن شعبة ، عن سلیمان ، عن ابراهیم ، عن علقمة ، عن عبدالله : لما نزلت : ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الانعام: ۸۲] قال أصحاب النبی ﷺ :أینا لم یظلم ؟ فانزل الله عزوجل :

﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[لقمان: ۱۳] [أنظر: ۳۳۶۰ ، ۳۴۲۸ ، ۳۴۲۹ ، ۴۶۲۹ ، ۴۷۷۶ ، ۶۹۱۸ ، ۶۹۳۷] [۱۶۷]

جب یہ آیت کریمہ نازل ہوئی:

"**الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ**".

"کہ ایمان لائے لوگ اور اپنے ایمان کو ظلم کے ساتھ مخلوط نہ کیا"۔

لغوی تحقیق

"**لَبَسَ ۔ یَلْبِسُ**" (ضرب) کے معنی ہوتے ہیں مخلوط کرنا اور "**لَبِسَ**" (سمع) کے معنی پہننے کے

۱۶۷ وفی صحیح مسلم ، کتاب الإیمان ، باب صدق الإیمان واخلاصه ، رقم : ۱۷۸ ، وسنن الترمذی ، کتاب تفسیر القرآن عن رسول الله ، باب ومن سورة الأنعام ، رقم : ۲۹۹۳ ، ومسند أحمد ، باقی مسند المکثرین من الصحابة ، باب مسند عبد الله بن مسعود ، رقم : ۳۴۰۸ ، ۳۸۲۶ ، ۴۰۱۹ .

ہوتے ہیں اور اس کا مصدر "لُبس" (بضم اللام) اور ضرب سے اس کا مصدر "لَبس بفتح اللام" آتا ہے تو جنہوں نے اپنے ایمان کو ظلم کے ساتھ مخلوط نہ کیا۔

آیت مذکورہ کے نازل ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنہم کو تشویش

صحابہ کرام ﷺ نے جب یہ آیت سنی کہ اللہ تعالیٰ نے نہ صرف ایمان کا ذکر کیا بلکہ ساتھ میں فرمایا کہ وہ ایمان لائیں اور ایمان کے ساتھ کسی ظلم کو مخلوط نہ کریں جس کے معنی یہ ہیں کہ کسی بھی گناہ کا ارتکاب نہ کریں تب اس کے اوپر ایمان کے ثمرات مرتب ہوں گے۔ تو ان کو تشویش ہوئی اور عرض کیا کہ "**أَيُّنَا لَمْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ**" ہم میں سے کون ہے جس نے اپنی جان پر ظلم نہیں کیا، یہاں صرف "**اینا لم یظلم**" ہے۔ ظلم کہتے ہیں "**وضع الشیٔ فی غیر محلہ**" تو یہ بڑا عام لفظ ہے۔ کبھی نہ کبھی انسان سے زندگی میں اس کا کوئی عمل سرزد ہو جاتا ہے۔ جو "**وضع الشیٔ فی غیر محلہ**" کی تعریف میں آتا ہے تو پھر معنی یہ ہوں گے کہ ایمان کے ثمرات ہم میں سے کسی کو بھی حاصل نہیں ہوں گے۔

"**فانزل اللہ جل جلالہ**" اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

"**إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**". [۱۶۸]

بے شک شریک بنانا بھاری بے انصافی ہے۔

یعنی اس طرف اشارہ فرما دیا کہ یہاں "**آمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ**" سے مراد ظلم کا اعلیٰ ترین مرتبہ شرک مراد ہے تو جب ایمان کے ساتھ شرک نہ ملائیں گے بلکہ ایمان شرک سے خالی ہوگا تو اس پر ایمان کے ثمرات مرتب ہوں گے۔

امام بخاری رحمہ اللہ یہاں پر "**إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**" اس لئے لے کر آئے ہیں کہ ظلم کے ساتھ جو عظیم کا لفظ ہے وہ دلالت کر رہا ہے کہ ظلم کے مختلف مراتب ہیں۔ ان میں سے عظیم ترین ظلم، شرک ہے جو انسان کو ملت سے خارج کر دیتا ہے۔ اور اس سے نیچے جو مراتب ہیں وہ ملت سے نکالنے والے نہیں ہیں۔

اصح الاسانید

اس حدیث میں جو سند آئی ہے "**عن سلیمان عن علقمۃ عن عبداللہ**" بعض حضرات نے اس کو اصح الاسانید قرار دیا ہے۔

---

۱۶۸ اس سے بڑھ کر بے انصافی کیا ہوگی کہ عاجز مخلوق کو خالق مختار کا درجہ دیدیا جائے اور اس سے زیادہ حماقت اور ظلم اپنی جان پر کیا ہوگا کہ اشرف المخلوقات ہو کر خسیس ترین اشیاء کے آگے سر عبودیت خم کر دے۔ لاحول ولا قوۃ إلا باللہ۔ تفسیر عثمانی، ص: ۵۴۸، ف ۹۔

اور بعض لوگ "عن سالم عن أبيه عن عبدالله بن عمر " کی سند کو افضل سمجھتے ہیں اور اس کو "أصح الأسانيد" قرار دیتے ہیں، کیونکہ اس کے تمام رواۃ مسلسل بالفقہاء ہیں۔ ابراہیم نخعی اونچے درجے کے فقیہ ہیں، امام ابوحنیفہؒ کے بیشتر مسائل انہی کی فقہ سے ماخوذ ہیں، اور علقمہؒ ان سے اونچے تابعین کے مرتبے میں ہیں اور اس کے بعد عبداللہ بن مسعودؓ "افقه الصحابة" ہیں۔ تو اس واسطے اس سند کو بعض حضرات نے اصح الاسانید قرار دیا ہے۔

(۲۴) باب علامات المنافق

اس حدیث میں منافق کی علامات مذکور ہیں۔ بہت سے شراح بخاری کی "کتاب الایمان" کے تراجم کی تشریح کرتے ہوئے ہر ترجمۃ الباب کو کسی نہ کسی فرقے کی تردید پر منطبق کرنے کی کوشش کرتے ہیں مثلاً اس باب سے فلاں کی اور اس باب سے فلاں کی تردید مقصود ہے۔ لہٰذا ہر ترجمۃ الباب میں کہیں نہ کہیں کھینچ تان کر یہ بات لے آتے ہیں۔

لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ہر باب کے اندر تردید کرنا ہی مقصود ہو، کبھی جہمیہ کی تو کبھی مرجئہ یا کبھی کرامیہ کی۔ ایمان کے اور بھی بہت سارے شعبے ہیں جن سے ایمان متاثر ہوتا ہے اور ایمان میں قوت پیدا ہوتی ہے، انہیں میں سے "باب علامة المنافق" بھی ہے۔

۳۳ ۔ حدثنا سليمان أبو الربيع قال: حدثنا اسماعيل بن جعفر قال: حدثنا نافع ابن مالك أبي عامر أبوسهيل، عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: ((آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان)). [أنظر: ۲۶۸۲، ۲۷۴۹، ۶۰۹۵][۱۶۹]

مقصود بخاریؒ

یہ بات گزر چکی ہے کہ ایمان معاصی سے متاثر نہیں ہوتا، اس معنی میں کہ اس کے اوپر کفر کا فتویٰ نہیں لگتا۔ لیکن اس کے باوجود بہت سے اعمال ایسے ہیں کہ چاہے کفر کا فتویٰ نہ لگے لیکن کفر سے ملتا جلتا نفاق کا حکم لگ سکتا ہے۔ اس کی علامتیں یہاں بیان فرمائی ہیں اور اس میں حضرت ابوہریرہؓ کی معروف حدیث نقل کی ہے کہ

۱۶۹ وفي صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان خصال المنافق، رقم: ۸۹، ۹۰، وسنن الترمذي، كتاب الإيمان عن رسول الله، باب ماجاء في علامة المنافق، رقم: ۲۵۵۵، وسنن النسائي، كتاب الإيمان و شرائعه، باب علامة المنافق، رقم: ۴۹۳۵، ومسند أحمد، باقي مسند المكثرين، باب باقي المسند السابق، رقم: ۸۳۳۱، ۸۷۹۳، ۱۰۵۰۴.

نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ "آیت المنافق ثلاث": منافق کی تین نشانیاں ہیں: جب بات کرے گا تو جھوٹ بولے گا، جب وعدہ کرے گا تو خلاف ورزی کرے گا اور جب اس کے پاس کوئی چیز امانت رکھوائی جائے گی تو اس میں خیانت کرے گا۔ یہ تین علامتیں منافق کی ہیں۔

۳۴ ۔ حدثنا قبیصة بن عقبة قال :حدثنا سفیان ، عن الأعمش، عن عبد الله بن مرة، عن مسروق ، عن عبدالله بن عمرو أن النبی ﷺ قال : ((أربع من کن فیه کان منافقا خالصا ، ومن کانت فیه خصلة منهن کانت فیه خصلة من النفاق حتی یدعها: إذا ائتمن خان، و إذا حدث کذب ، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر)) تابعه شعبة عن الأعمش.
[انظر: ۲۴۵۹، ۳۱۷۸] [۷۰]

حدیث کی تشریح

نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ چار چیزیں ایسی ہیں کہ "**من کن فیه**" جو اگر کسی شخص کے اندر پائی جائیں تو "**کان منافقا خالصا**" وہ خالص منافق ہے، "**ومن کان فیه خصلة منهن**" اور جس میں ان چاروں میں سے کوئی ایک خصلت پائی جائے تو "**کانت فیه خصلة من النفاق**" تو کم از کم اس میں ایک خصلت منافق کی ہوگی "**حتی یدعها**" جب تک کہ اس کو چھوڑ نہ دے۔ وہ چار خصلتیں:

"**إذا ائتمن خان**" اگر کوئی چیز امانت رکھوائی جائے کسی کے پاس تو اس میں خیانت کرے۔

"**وإذا حدث کذب**" بات کرے تو جھوٹ بولے۔

"**وإذاعاهد غدر**" اور اگر معاہدہ کرنے تو غدر کرے۔

"**وإذا خاصم فجر**" اور جب کسی سے خصومت کرے تو فجور پر اتر آئے، فاجرانہ گالی گلوچ پر اتر آئے۔

تین چیزیں پچھلی حدیث میں بیان فرمائی تھیں جن میں سے دو یہاں پر بھی ہیں ایک "**اذا حدث کذب**" اور دوسری "**اذا ائتمن خان**" اور ایک پچھلی حدیث میں زائد ہے۔ "**اذا وعده أخلف**" اور ایک اس حدیث میں زائد ہے "**اذا عاهد غدر و اذا خاصم فجر**" اگر "**اذا وعد أخلف**" اور "**عاهد غدر**" کو ایک ہی سمجھ لو اگرچہ دونوں میں فرق ہوتا ہے۔ وعدہ ایک طرف سے ہوتا ہے اور معاہدہ دونوں طرف سے ہوتا ہے،

---

[۷۰] و فی صحیح مسلم ،کتاب الإیمان ، بیان خصال المنافق ، رقم : ۸۸ ، و سنن الترمذی ، کتاب الإیمان عن رسول الله ، باب ماجاء فی علامة المنافق ، رقم : ۲۵۵۶ ، و سنن النسائی ، کتاب الإیما ن وشرائعه ، باب علامة المنافق ، رقم : ۴۹۳۴ ، وسنن ابی داؤد ، کتاب السنة ، باب الدلیل علی زیادة الإیمان ونقصانه ، رقم : ۴۰۶۸ ، و مسند أحمد ، مسند المکثرین من الصحابة ، باب مسند عبد الله بن عمروبن العاص ، رقم : ۶۴۷۹، ۶۵۶۸، ۶۵۸۴.

لیکن چونکہ دونوں متقارب ہیں تو سمجھ لو کہ دونوں ایک جیسے ہو گئے۔تو یہاں پر "**اذا خاصم فجر**" کا اضافہ ہوا۔اگر لڑائی کرے تو خصومت کرے کسی سے دشمنی ہو جائے، مقابلہ ہو جائے تو فسق و فجور پر اتر آئے اور گالم گلوچ کرے گا۔

دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں

بعض حضرات نے سوال کیا کہ پہلی حدیث میں تین علامتیں بتائی تھیں دوسری حدیث میں چار بتادیں اور اس میں بھی ایک نئی بتادی تو دونوں میں تعارض ہے۔

دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے، اس لئے کہ ایک شئی کی بہت ساری علامتیں ہوسکتی ہیں ایک جگہ ایک علامت بتادی دوسری جگہ دوسری علامت بتادی تو اس میں کوئی تعارض کی بات نہیں۔کوئی شخص دار العلوم کا راستہ بتانا چاہے تو ہزاروں علامتیں ہوسکتی ہیں۔کوئی ایک علامت کو اختیار کر کے وہ بتادے اور کوئی دوسری بتادے تو کوئی تعارض کی بات نہیں، سب علامتیں ہیں اس لئے اس میں زیادہ بحث کی ضرورت نہیں، البتہ اس میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس میں تین کام کرنے والے کو منافق قرار دیا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی حدیث میں اس کی توجیہ کرنا آسان ہے، اس واسطے کہ وہاں پر صرف یہ کہا گیا ہے کہ منافق کی علامتیں یہ ہیں اور علامت کے پائے جانے سے ذوالعلامہ کا پایا جانا ضروری نہیں۔علامت ذوالعلامہ کی علت تامہ نہیں ہوتی بلکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ علامت پائی جارہی ہو اور ذوالعلامہ نہ پایا جارہا ہو جیسے بادل بارش کی علامت ہے بجلی چمکتی ہے تو بارش ہوتی ہے، لیکن بادل بجلی اور گرج چمک کے نتیجے میں بارش کا ہونا لازمی نہیں۔

تو علامت کے پائے جانے سے ذوالعلامہ کا پایا جانا ضروری نہیں ہوتا تو پہلی حدیث میں یہ بات کہنا آسان ہے کہ وہاں صرف علامت بیان کی گئی ہے یہ ضروری نہیں کہ جو آدمی یہ کرے وہ واقعی حقیقت میں منافق ہو جائے۔

لیکن دوسری حدیث میں "**کان منافقا خالصاً**" ہے وہاں صرف یہ نہیں فرمایا کہ علامت ہے بلکہ منافق خالص ہے وہ شخص جو یہ کام کرے، تو یہاں تھوڑی سی دشواری پیدا ہوتی ہے کہ پھر اگر منافق ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ مومن نہیں ہے کم از کم احکام آخرت کے لحاظ سے مومن نہیں۔

حدیث باب سے معتزلہ کے باطل استدلال کی توجیہ

اس سے بعض معتزلہ نے استدلال کیا کہ جب کوئی آدمی منافق ہو گیا تو ایمان سے بھی خارج ہو گیا۔تو

اس کی دو توجیہات ہیں:

ایک توجیہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنے زمانے کے اعتبار سے یہ بات فرمارہے ہیں کہ یہ چار باتیں جس میں پائی جائیں گی وہ لازماً منافق ہوگا اس لئے کہ یہ چاروں باتیں کسی بھی مومن مخلص کے اندر حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں نہیں تھیں۔ لہٰذا آپ نے فرمایا کہ یہ چار علامتیں ایسی ہیں کہ جب کسی میں یہ دیکھو تو بس یہ سمجھ لو منافق ہے اور یہ اس زمانے میں بالکل کلیہ تھا اور صحیح تھا اگرچہ بعد میں (اللہ بچائے) جب ہمارے حالات خراب ہوئے باوجود نفاق ایمان نہ ہونے کے یہ خصلتیں پائی جاتی ہیں۔ یہ حضور اکرم ﷺ کے زمانے میں صادق آرہا ہے۔

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ نفاق کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک نفاق عقیدہ اور دوسرا نفاق عملی۔

نفاق کی دو قسمیں

نفاق عقیدہ یہ ہے کہ آدمی دل سے ہی مومن نہ ہو اور ظاہر کرے کہ وہ مومن ہے یہ نفاق عقیدہ ہے۔

نفاق عملی یہ ہے کہ دل سے تو مومن ہے، لیکن ایمان کا جو تقاضا تھا کہ گناہ سے اجتناب کرتا وہ نہیں پایا جارہا تو اس کو کہتے ہیں نفاق عملی، یہاں پر جو منافقا خالصاً ہے اس سے مراد نفاق عملاً ہے نہ کہ نفاق عقیدۃً۔

اشکال

اس پر اشکال یہ ہوسکتا ہے کہ پھر تو ہر گناہ عملاً نفاق ہوا پھر ان چار کی کیا خصوصیت ہے، جبکہ ہر گناہ ایمان کے تقاضے کے خلاف ہے وہ نفاق عملی ہے۔

جواب: نفاق عملی کے مراتب

اس کا جواب یہ ہے کہ نفاق عملی کے بھی مختلف مراتب ہیں۔ بعض عملی نفاق ایسے ہیں کہ حقیقت کے اعتبار سے دیکھا جائے تو وہ نفاق ہیں، لیکن وہ ادنیٰ درجے کے ہیں اور بعض نفاق عملی کے مراتب اعلیٰ درجے کے ہیں اور اعلیٰ درجے ہونے کی وجہ سے ان کے اوپر منافق خالص کا حکم لگایا گیا۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ اصل میں نفاق کہلاتا ہے ظاہر اور باطن کا یکساں نہ ہونا۔ تو اس کا ایک دقیق درجہ یہ ہے کہ جب ایمان لے آیا تو ایمان لانے کا تقاضا یہ تھا کہ اس کا ظاہری عمل بھی اس ایمان کے مطابق ہوتا۔ فرض کرو اگر ایمان لے آیا مگر اس نے کسی وقت نماز نہیں پڑھی قضا کردی تو نفاق کا دقیق درجہ تو پایا گیا لیکن عام فہم زبان میں اس کو نفاق نہیں کہتے۔

اور بعض گناہ ایسے ہیں کہ عام فہم زبان میں بھی یہ بات واضح ہے کہ ظاہر اور باطن ایک جیسے نہیں ہورہے۔ **"اذا حدث کذب"** ظاہر کررہا ہے ایک واقعہ اور حقیقت میں وہ نفس الامر کے مطابق نہیں۔ ظاہر اور

باطن یکساں نہیں رہے۔ وعدہ ظاہر کررہا ہے کہ یہ کام ضرور کروں گا، لیکن دل میں ہے کہ نہیں کروں گا تو ظاہر و باطن یکساں نہیں رہے۔

اسی طرح جب کسی نے کوئی امانت رکھوائی تو ظاہر یہ کررہا ہے کہ میں اس کو پوری امانت اور دیانت کے ساتھ محفوظ رکھوں گا، لیکن دل میں یہ ہے کہ کھا جاؤں گا۔ ظاہر و باطن یکساں نہیں ہورہے۔ اسی طرح **"خاصم فجر"** کہ جب دوسرے کے ساتھ مخاصمت ہورہی ہے تو مخاصمت کا ظاہر یہ ہے کہ اپنے آپ کو حق پر سمجھتا ہے دوسرے کو باطل پر سمجھتا ہے، لیکن حق پر سمجھنے کا تقاضا یہ تھا کہ وہ فجور نہ کرتا لیکن فجور کررہا ہے تو ظاہر و باطن یکساں نہ رہے تو نبی کریم ﷺ نے ان چیزوں کو خاص طور پر بیان فرمایا جن میں ظاہر و باطن کا یکساں نہ ہونا بالکل واضح اور عام فہم ہے بہ نسبت دوسرے افعال کے، لیکن بہر حال یہ نظریاتی بحث ہے، مقصود نبی کریم ﷺ کا یہ ہے کہ ایک مومن کا کام یہ نہیں ہے کہ وہ جھوٹ بولے، وعدہ خلافی کرے اور امانت میں خیانت کرے۔

یہ تین باتیں جو حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمائیں یہ دیکھنے میں تھوڑی سی ہیں لیکن اس کی جزئیات اتنی زیادہ ہیں کہ جس کی کوئی حد وحساب نہیں۔ یعنی بہت سی چیزیں ایسی ہیں کہ جن کو ہم اور آپ بھی جھوٹ سمجھتے ہیں، وعدہ خلافی سمجھتے ہیں یا امانت میں خیانت سمجھتے ہیں۔

بہت سے جھوٹے ناجائز معاملات

لیکن بہت سی چیزیں ایسی ہیں کہ جن کو ہم سمجھتے ہی نہیں کہ جھوٹ ہے، وعدہ خلافی ہے یا امانت میں خیانت ہے، چھٹی لینے کے لئے جھوٹا **سرٹیفکیٹ** بنوالیا، حاضری لگوادی اور بھاگ گیا یعنی دعویٰ کیا کہ میں حاضر ہوں اور حقیقت میں حاضر نہیں، دعویٰ کیا کہ میں بیمار ہوں حقیقت میں بیمار نہیں وغیرہ وغیرہ۔ وعدہ کیا کہ فلاں کام کروں گا مثلاً دار العلوم میں داخل ہوتے وقت فارم کے اوپر دستخط کئے کہ اس میں جو عہد نامہ لکھا ہوا ہے اس کی پابندی کروں گا۔ یہ کروں گا یہ نہیں کروں گا وغیرہ وغیرہ۔ لیکن کسی وجہ سے جب اچانک دل میں خیال پیدا ہوا کہ یہاں سے بھاگو، تو سب کچھ دھرا رہ گیا۔ سارے وعدے اور معاہدے سب غائب۔ دار العلوم کے قواعد کی پابندی کروں گا لیکن پابندی نہیں کررہا۔

بلکہ میں تو یہ کہتا ہوں کہ جب آدمی کسی ملک کی شہریت اختیار کرتا ہے تو وہ وعدہ کرتا ہے کہ میں ان قوانین کی پابندی کروں گا جو مجھے کسی خلاف شرع امور پر مجبور نہ کریں، اگر وہ قانون کسی خلاف شرع امر پر مجبور کررہا ہے تو اس کی اطاعت واجب نہیں۔ **"لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق"**.

لیکن اگر قانون کوئی ایسی بات کررہا ہے کہ اس سے خلاف شرع امر پر آپ کو مجبور نہیں ہونا پڑتا تو اس کی اطاعت واجب ہے، اور وعدے میں داخل ہے۔ ٹریفک کے قوانین اور دوسرے قوانین یہ سب اسی وعدے میں

داخل ہیں اگر ان کی مخالفت کرو گے تو **"إذا وعد اخلف"** کے مصداق بنو گے۔

امانت میں خیانت کے بارے میں لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ صندوقچی میں کوئی پیسے رکھوائے گا تو اس کو اگر کھاؤں گا تو امانت میں خیانت ہوگی، حالانکہ امانت میں خیانت کی بھی بہت سی صورتیں ہیں۔ یہاں تک کہ حدیث میں فرمایا کہ **"المجالس بالامانة"** مجلس میں جو بات کی جاتی ہے وہ بھی تمہارے پاس ایک امانت ہے۔ اس کو اصحاب مجلس کی اجازت کے بغیر دوسری جگہ نقل کر دینا یہ امانت میں خیانت ہے۔ بہت سے شعبے اس کے ایسے ہیں کہ ہم اور آپ ان کو خیانت سمجھتے ہی نہیں اور ارتکاب کرتے رہتے ہیں۔

(۲۵) باب: قیام لیلة القدر من الإیمان

شب قدر میں عبادت بجالانا ایمان میں داخل ہے

یہاں سے امام بخاری رحمہ اللہ ایمان کے مختلف شعبوں کی تفصیل بیان فرمارہے ہیں۔ ماقبل کی حدیث میں بیان کیا تھا کہ **"الإیمان بضع و ستون شعبة أوسبعون شعبة"** اب اس کے مختلف حصوں کا بیان ہے۔ اس میں پہلا باب قائم فرمایا: **"باب قیام لیلة القدر من الإیمان"**.

۳۵ ۔ حدثنا أبو الیمان قال : أخبرنا شعیب قال : حدثنا أبو الزناد ، عن ابن الأعرج ، عن أبی ہریرة قال : قال رسول اللہ ﷺ : ((من یقم لیلة القدر إیماناً و احتساباً غفرله ماتقدم من ذنبه)). [أنظر: ۳۷، ۳۸، ۱۹۰۱، ۲۰۰۸، ۲۰۰۹، ۲۰۱۴] [۱۷]

اس میں حضرت ابو ہریرہ ؓ کی روایت نقل کی ہے کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا **"من یقم لیلة القدر إیمانا واحتساباً غفرله ماتقدم من ذنبه"** یعنی جو لیلۃ القدر میں عبادت کرنے کھڑا ہو **"إیماناً"** بسبب ایمان کے **"واحتساباً"** اور طلب ثواب کی خاطر یعنی ایک تو یہ کہ لیلۃ القدر میں اس کی عبادت کا سبب ایمان ہو

---

[۱۷] وفی صحیح مسلم ، کتاب صلاة المسافرین و قصرها ، باب باب الترغیب فی قیام رمضان وهو التراویح ، رقم : ۱۲۶۸ ، ۱۲۶۹ ، وسنن الترمذی ، کتاب الصوم عن رسول اللہ ، باب ماجاء فی فضل شهر رمضان ، رقم : ۶۱۹ ، وسنن النسائی ، کتاب الصوم ، باب ثواب من قام رمضان وصامه إیمانا واحتسابا ، رقم : ۲۱۶۹ ، ۲۱۷۰ ، ۲۱۷۱ ، ۲۱۷۸-۲۱۷۸ ، ۲، وکتاب الإیمان و شرائعه ، باب قیام لیلة القدر ، رقم : ۴۹۴۱ ، وسنن أبی داؤد ، کتاب الصلاة ، باب فی قیام شهر رمضان ، رقم : ۱۱۶۴ ، ۱۱۶۵ ، ومسند أحمد ، باقی مسند المکثرین ، باب مسند أبی هریرة ، رقم: ۶۸۷۳ ، ۶۹۷۹ ، ۷۴۵۵ ، ۷۵۴۲ ، ۸۲۲۲ ، ۸۶۴۰ ، ۸۹۲۰ ، ۹۴۳۵ ، ۹۹۱۳ ، ۱۰۱۳۳ ، ۱۰۴۲۳ ، وسنن الدارمی ، کتاب الصوم ، باب فی قیام رمضان ، رقم: ۱۷۱۱ .

اور دوسرا، طلب ثواب ہو تو **"غفر لہ ماتقدم من ذنبہ"** اس کے پچھلے گناہیں معاف کردیئے جاتے ہیں۔ یہاں حدیث میں دولفظ استعمال ہوئے، ایک ایماناً اور دوسرا احتساباً ایمان کے لفظ سے امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب پر استدلال کیا ہے کہ قیام لیلۃ القدر بھی ایمان کا حصہ ہے۔

عبادت میں ثواب کا استحضار رہے

یا یوں کہو کہ قیام لیلۃ القدر ایمان کا مسبب ہے اور ایمان اس کے لئے سبب ہے۔ یعنی جب انسان قیام لیلۃ القدر کرتا ہے تو وہ ایمان کی وجہ سے کرتا ہے اور پھر اس کے ساتھ **"احتساباً"** کا اضافہ کیا کہ طلب ثواب کے لئے کرتا ہے۔

اس میں یہ نکتہ سمجھنے کے قابل ہے کہ آدمی جب کوئی عبادت شروع کرتا ہے تو ابتداء میں ایمان کے تقاضے سے شروع کرتا ہے، پھر رفتہ رفتہ ہوتا یہ ہے کہ اس عبادت کا جو باعث اصلی (طلب ثواب) ہے اس سے غفلت ہوتی جاتی ہے اور اس کے نتیجے میں عبادت ایک عادت بن جاتی ہے۔ عادتاً آدمی وہ کام کرتا ہے اور اس وقت جب کر رہا ہوتا ہے تو اس کے باعث اصلی اور سبب کا استحضار نہیں رہتا۔

مثلاً نماز جب پڑھنی شروع کی تھی تو اس وجہ سے شروع کی تھی کہ ایمان کا تقاضا تھا لیکن جب عادت بن گئی تو بس اب ایک مشین چل رہی ہے کہ جب وقت آ گیا آدمی بھاگ کر نماز پڑھنے چلا گیا اور اس وقت اس بات کا استحضار کہ میں طلب ثواب کے لئے نماز پڑھ رہا ہوں بسا اوقات باقی نہیں رہتا۔

حضور اکرم ﷺ نے قیام لیلۃ القدر کے لئے جو الفاظ استعمال کئے وہی الفاظ قیام رمضان اور صوم رمضان کے لئے بھی استعمال فرمائے کہ جب یہ عبادتیں انجام دے رہے ہو تو اس وقت میں خاص استحضار کرو کہ میں یہ کام کرنے جارہا ہوں احتساب کے لئے یعنی اللہ تبارک وتعالیٰ سے اجر وثواب طلب کرنے کی خاطر۔

اس سے اس عبادت کی نورانیت اور اس کے آثار وبرکات میں اضافہ ہوگا۔ اگر ویسے ہی بطور عادت پڑھ لی تو وہ نورانیت حاصل نہ ہوگی جو استحضار سے حاصل ہوتی ہے اگرچہ فریضہ ادا ہو جائے گا اور انشاء اللہ ثواب بھی ملے گا اس لئے کہ ابتداء میں نیت کر لی گئی تھی اور جب تک اس کے معارض کوئی نیت سامنے نہ آئے تو وہ نیت اللہ کے لئے ہی ہوگی۔

اس لئے ہر مرتبہ تجدید نیت کیا کرو، استحضار کیا کرو (اس بات کا) کہ میں یہ کام اللہ کے لئے کر رہا ہوں اجر وثواب حاصل کرنے کے لئے کر رہا ہوں تو اس کی نورانیت میں اضافہ ہوگا۔ تو جو یہ کام کرے فرمایا **"غفر لہ ماتقدم من ذنبہ"** اس کے پچھلے گناہ (تھے وہ) معاف ہو جاتے ہیں۔

صغائر وکبائر کی معافی کا ضابطہ

اس میں کلام ہوا ہے کہ کبائر معاف ہوتے ہیں یا صغائر؟

بعض حضرات کے نزدیک کبائر بھی معاف ہو جاتے ہیں، لیکن محقق قول اور اصول تو یہی ہے کہ حسنات سے جو گناہ معاف ہوتے ہیں وہ صغائر ہیں۔ **"انَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ"**.

اور کبائر بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتے، البتہ اللہ تعالیٰ کسی قانون کے پابند نہیں وہ اگر چاہیں تو کسی کے ساتھ رحمت کا معاملہ فرمادیں اور اس کے کبائر بھی معاف فرمادیں، یہ ان کی رحمت ہے اور حقوق العباد کے بارے میں قانون یہ ہے کہ بغیر صاحب حق کے معاف کئے ہوئے یا اس کا حق ادا کئے ہوئے معاف نہیں ہوتے۔

(۲۶) باب : الجهاد من الإيمان

ترجمۃ الباب سے مقصود بخاریؒ

یہ باب امام بخاری رحمہ اللہ باب قیام لیلۃ القدر اور قیام رمضان کے درمیان لائے ہیں، حالانکہ بظاہر قیام لیلۃ القدر کے ساتھ تطوع قیام رمضان لانا زیادہ مناسب معلوم ہوتا تھا۔

لیکن بیچ میں **"باب الجهاد من الإيمان"** لانے سے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ قیام لیلۃ القدر ایک مجاہدہ چاہتا ہے۔ اس میں انسان کو مشقت برداشت کرنی پڑتی ہے اور مجاہدہ بذات خود ایمان کا حصہ ہے۔ اس واسطے بیچ میں جہاد کا باب لے آئے۔

۳۶ ۔ حدثنا حرمی بن حفص : حدثنا عبدالواحد : حدثنا عمارة : حدثنا أبوزرعة بن عمرو قال : سمعت أبا هريرة عن النبی ﷺ قال : ((انتدب الله لمن خرج فی سبيله لا يخرجه إلا إيمان بی وتصديق برسلی أن أرجعه بما نال من أجر أو غنيمة أو أدخله الجنة ، ولو لا أن أشق علی أمتی ما قعدت خلف سرية ، ولود دت أنی أقتل فی سبيل الله ، ثم أحيا ، ثم أقتل ثم أحيا ثم أقتل). [أنظر: ۲۷۸۷ ، ۲۷۹۷ ، ۲۹۷۲ ، ۳۱۲۳ ، ۷۲۲۶ ، ۷۲۲۷ ، ۷۴۵۷ ، ۷۴۶۳][۱۷۲]

---

[۱۷۲] وفی صحيح مسلم ، كتاب الأمارة ، باب فضل الجهاد والخروج فی سبيل الله ، رقم : ۳۴۸۴ ، وسنن النسائی ، كتاب الجهاد ، ما تكفل الله عزوجل لمن يجاهد فی سبيله ، رقم : ۳۰۷۱ ، ۳۰۷۲ ، ۳۱۰۱ ، وكتاب الإيمان و شرائعه ، باب الجهاد ، رقم : ۴۹۴۳ ، ۴۹۴۴ ، وسنن ابن ماجة ، كتاب الجهاد ، باب فضل الجهاد فی سبيل الله ، رقم: ۲۷۴۳ ، ومسند أحمد ، باقی مسند المكثرين ، باب مسند أبی هريرة ، رقم : ۶۸۶۰ ، ۷۰۴۱ ، ۷۷۸۳ ، ۸۶۲۰ ، ۸۸۲۱ ، ۹۱۱۱ ، ۹۷۴۲ ، ۱۰۰۰۴ ، ۱۰۰۳۸ ، ۱۰۱۱۹ ، وموطأ مالک ، كتاب الجهاد ، باب الترغيب فی الجهاد ، رقم : ۸۵۰ ، ۸۷۱ ، وسنن الدارمی ، كتاب الجهاد ، باب فضل الجهاد ، رقم : ۲۲۸۴ .

حدیث کی تشریح

"**انتدب**": اس کے معنی ضمانت لینااور اصل میں انتدب آتا ہے جب کوئی شخص کسی کو فریاد کے لئے پکارے تو جس کو پکارا گیا وہ اس پکار کا جواب دے اس کو انتدب کہتے ہیں۔"**ندب زید عمراً**" زید نے عمر کو مدد کے لئے پکارا۔"**فانتدب عمر لزید**" عمر نے زید کی پکار کا جواب دیا۔

اصل معنی انتدب کے جواب دینا ہے۔تو یہاں یہ معنی ہوا کہ جب کوئی اللہ کا بندہ اللہ کے راستے میں جہاد کرتا ہے تو گویا وہ زبان حال سے اللہ کو مدد کے لئے اور ثواب عطا کرنے کے لئے پکار رہا ہے اور اللہ تعالیٰ اس پکار کا جواب دے رہے ہیں اور اسی کو بعض حضرات نے ضمانت سے تعبیر کیا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے اس شخص کی ضمانت لی ہے جو اس کے راستے میں جہاد کے لئے نکلا ہو"**لا یخرجه إلا إیمان بی**" اور اس کو نکال نہ رہی ہو کوئی چیز مگر مجھ پر ایمان کے "**وتصدیق برسلی**" اور میرے رسولوں کی تصدیق۔اس کے سوا اس کو نکالنے کا اور کوئی باعث نہ ہو یعنی وہ بہادری کے مظاہرے اور نام ونمود کی خاطر نہ نکلا ہو بلکہ اللہ تعالیٰ کو راضی کرنے کی خاطر نکلا ہو۔تو اللہ تعالیٰ نے ذمہ داری لی ہے،ضمانت لی ہے کہ "**ان ارجعه بما نال من أجر أو غنیمة**" لوٹاؤں گا اس چیز کے ساتھ جو وہ حاصل کرے گا اجر یا مال غنیمت "**أو أدخله الجنة**" یا میں اس کو جنت میں داخل کروں گا۔یعنی لوٹ کر زندہ واپس جو آیا تو اجر یا مال غنیمت ملے گا۔دخول جنت سے اشارہ ہے شہادت کی طرف کہ اگر شہید ہو گیا تو دخول جنت ہے۔

اس میں "**أو**" یہ "**مانعة الخلو**" ہے نہ کہ "**مانعة الجمع**" لہٰذا یہ مطلب نہیں کہ اگر اجر ملا تو مال غنیمت نہیں ملے گا اور مال غنیمت ملا تو اجر نہیں ملے گا بلکہ دونوں بھی جمع ہو سکتے ہیں۔یہ بھی ہو سکتا ہے کہ صرف اجر ملے اور مال غنیمت نہ ملے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اجر بھی ملے اور مال غنیمت بھی ملے تو یہ "**أو مانعة الخلو**" کے لئے ہے،"**ولولا أن أشق علی أمتی**" اور اگر مجھے اندیشہ نہ ہوتا کہ میں اپنی امت کو مشقت میں ڈال دوں گا تو "**ماقعدت خلف سریة**" تو میں کسی بھی سریہ کے پیچھے نہ رہتا۔سریہ وہ لشکر ہوتا ہے جو رسول کریم ﷺ کسی مقصد کے لئے بھیجیں اور خود آپ اس میں بنفس نفیس شامل نہ ہوں۔آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں کہ اگر مجھے اس بات کا اندیشہ نہ ہوتا کہ میری امت مشقت میں مبتلا ہو جائے گی تو میں کسی بھی سریہ سے پیچھے نہ رہتا بلکہ ہر سریہ میں جہاد کے لئے خود شریک ہوتا۔

سوال وجواب

سوال پیدا ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ اگر ہر سریہ میں خود شریک ہو جائیں تو اس سے امت کیسے مشقت میں پڑے گی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مشقت مختلف طریقے سے ہو سکتی ہے۔

ایک معنی مشقت میں پڑنے کے یہ ہو سکتے ہیں کہ اگر آپ ہر سریہ میں خود شریک ہو جائیں تو مدینہ منورہ میں جو دوسرے کام ہیں: انتظامی امور اور تعلیم وتبلیغ ان کے مختل ہونے کا اندیشہ ہے اگر وہ مختل ہوئے تو امت کے لوگ سخت مشقت میں پڑ جائیں گے کہ حضور ﷺ ہر مرتبہ جہاد میں تشریف لے جاتے ہیں۔ اس کے نتیجہ میں یہاں تعلیم وتربیت کا کام رک جاتا ہے اور انتظامی امور بھی رک جاتے ہیں لوگوں کے قضایا حل نہیں ہوتے۔

دوسرے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ آپ کے ہر سریہ میں بذاتِ خود تشریف لے جانے سے بعد میں آنے والے امراء کو یہ خیال ہوگا کہ امیر کا ہر سریہ میں جانا ضروری ہے اور وہ ان کے لئے مشقت کا باعث ہوگا۔

تیسرے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ اگر حضور ﷺ ہر جہاد میں خود تشریف لے جائیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ آپ ﷺ سے جہاد کے معاملہ میں **"مواظبت من غیر ترک"** ثابت ہوگی اور آنحضرت ﷺ جس معاملہ پر مواظبت من غیر ترک فرمائیں تو وہ وجوب پر دلالت کرتا ہے اور اس معنی کے اعتبار سے جہاد ہر شخص پر فرض ہو جائے گا اور ظاہر ہے کہ اس میں مشقت ہے۔

رسول اکرم ﷺ کی تمنائے شہادت

فرمایا کہ اس مشقت کے اندیشہ سے میں بہت سے مہمات میں خود رک جاتا ہوں، اگر یہ اندیشہ نہ ہوتا تو ہر سریہ میں خود جاتا۔ پھر فرمایا **"ولوددت إنی أقتل فی سبیل اللہ ثم أحیی ثم أقتل ثم أحیی ثم أقتل"**۔

میرا دل چاہتا ہے کہ اللہ کے راستہ میں قتل کیا جاؤں، پھر زندہ کیا جاؤں، پھر قتل کیا جاؤں، پھر زندہ کیا جاؤں پھر قتل کیا جاؤں۔

رسول کریم ﷺ نے شہادت کی اس درجہ تمنا فرمائی کہ ایک مرتبہ اللہ کے راستہ میں جان دینا کافی نہیں۔ پھر زندہ ہو جاؤں پھر شہید کیا جاؤں، پھر زندہ ہو جاؤں پھر شہید کیا جاؤں۔

جان دی ، دی ہوئی اسی کی تھی
حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا

اشکال

اب اس پر چوں چرا کرنے والوں نے یہ سوال کر دیا کہ نبی کا مقام تو شہید سے اعلیٰ ہوتا ہے جب آپ نبوت کے مقام پر فائز ہیں تو ادنیٰ مقام شہادت کی تمنا کی کیا ضرورت ہے؟

جواب

یہ فضول سوال ہے، اس لئے کہ نبی کو اگر نبوت کے اعلیٰ مقام پر فائز ہونے کے بعد نچلے درجے کے جتنے مناصب ہیں ان کی تمنا کی ضرورت نہیں پھر تو آپ کو تہجد بھی نہ پڑھنا چاہئے اور قیام لیل میں محنت بھی نہ کرنا چاہئے اور پھر نفلی عبادات بھی نہیں انجام دینی چاہئیں، کیونکہ نفلی عبادات سے تو زیادہ سے زیادہ صلاح کا منصب حاصل ہوتا ہے اور صالحین کا مرتبہ تو شہید سے بھی نیچے ہوتا ہے یہ فضول بات ہے۔ نبی کے اعلیٰ مقام کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ جتنے فضائل اعمال ہیں ان پر عمل کرے اور ان کی کم از کم خواہش رکھے، تمنا کرے۔ **"افلا أکون عبداً شکوراً"** اس واسطے آپ ﷺ نے تمنا فرمائی۔

(۲۷) باب : تطوع قیام رمضان من الإیمان

قیام رمضان ایمان میں داخل ہے

۳۷ ۔ حدثنا اسماعیل قال : حدثنی مالک ، عن ابن شهاب ، عن حمید بن عبد الرحمٰن، عن أبی هریرة أن رسول اللہ ﷺ قال : ((من قام رمضان إیماناً و إحتساباً غفرله ما تقدم من ذنبه))[راجع: ۳۵] [۱۷۳]

وہی فضیلت قیام رمضان کی بیان فرمائی گئی اور قیام رمضان سے مراد رات کے وقت اللہ تبارک وتعالیٰ

[۱۷۳] وفی صحیح مسلم ،کتاب صلاة المسافرین و قصرها ، باب باب الترغیب فی قیام رمضان وهو التراویح ، رقم : ۱۲۶۸ ، ۱۲۶۹ ، وسنن الترمذی ،کتاب الصوم عن رسول اللہ ، باب ماجاء فی فضل شهر رمضان ، رقم : ۶۱۹، وسنن النسائی ،کتاب الصوم ، باب ثواب من قام رمضان وصامه إیمانا وإحتسابا ، رقم : ۲۱۶۹ ، ۲۱۷۰ ، ۲۱۷۱ ۔ ۲۱۷۸ ، وکتاب الإیمان و شرائعه ، باب قیام لیلة القدر ، رقم: ۴۹۴۱ ، وسنن أبی داؤد ، کتاب الصلاة ، باب فی قیام شهر رمضان ، رقم : ۱۱۶۴ ، ۱۱۶۵ ، ومسند احمد ، باقی مسند المکثرین ، باب مسند أبی هریرة ، رقم : ۶۸۷۳، ۶۹۷۹، ۷۴۵۵، ۷۵۴۲ ، ۸۲۲۲ ، ۸۶۴۰ ، ۸۹۲۰ ، ۹۴۳۵ ، ۹۹۱۳ ، ۱۰۱۳۳ ، ۱۰۴۲۳ ، وسنن الدارمی، کتاب الصوم ، باب فی قیام رمضان ، رقم: ۱۷۱۱.

کے حضور میں عبادت کرنا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ مراد اس سے تراویح ہے اگرچہ بعض علماء نے فرمایا کہ قیام کا لفظ عام ہے۔ لہٰذا تراویح ہی صرف مراد نہیں بلکہ عبادت کے جو بھی طریقے رمضان میں اختیار کئے جائیں، خاص طور سے رات کے وقت وہ سب قیام رمضان کی فضیلت میں شامل ہیں۔ چاہے وہ تراویح ہو، تہجد ہو یا طواف ہو، وہ سب قیام رمضان کے مفہوم میں شامل ہیں۔ اگرچہ ہر ایک کے احکام الگ الگ ہوں گے کہ تراویح کے اندر جماعت مسنون ہے، لیکن تہجد میں جماعت مسنون نہیں، احکام میں فرق ہے لیکن فضیلت میں سب برابر ہیں۔

(۲۹) باب: الدین یسر

ترجمۃ الباب سے مقصود بخاریؒ

یہ باب اس لئے قائم فرمایا کہ پیچھے جتنے اعمال کا ذکر آیا ہے ان میں سے بعض ایسے ہیں جو مشقت کے متقاضی ہیں۔ جیسے جہاد یا قیام لیلۃ القدر وغیرہ۔

اس سے کسی کو شبہ ہو سکتا تھا کہ دین بڑا مشکل کام ہے۔ اس میں جان بھی دینی پڑتی ہے، راتوں کو جاگنا بھی پڑتا ہے اور دوسری مشقتیں بھی اٹھانی پڑتی ہیں تو اس شبہ کو رد کرنے کے لئے باب قائم فرمایا **"باب الدین یسر"**.

دین آسان ہے

"الدین یسر" کہ دین آسان ہے یہ نہ سمجھو کہ یہ کوئی مشکل کام ہے۔ تھوڑی بہت مشقتیں اس میں آتی ہیں، لیکن وہ قابل برداشت ہیں اور بہت سی مشقتیں اختیاری ہیں واجب نہیں کی گئیں۔ جیسے لیلۃ القدر کے اندر تطوع واجب نہیں گویا کہ قیام لیلۃ القدر اور قیام رمضان واجب نہیں ہے۔ اگرچہ سنت ہے اور واجبات میں جو مشقت ہے وہ انسان کے اختیار سے باہر نہیں تو دین آسان ہے۔

وقول النبی ﷺ : ((أحب الدین إلی اللہ الحنیفیة السمحة))

اس میں ایک حدیث تعلیقاً نقل فرمائی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ:

"احب الدین إلی اللہ الحنیفیة السمحة".

اللہ کا پسندیدہ دین دین حنیف ہے۔ حنیف صفت ہے۔ **"حنیف"** کے لفظی معنی ہیں مستقیم یعنی جو سیدھے راستہ پر ہو، دائیں بائیں جھکنے والا نہ ہو۔ یہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا لقب ہے۔ **"ملة إبراهيم حنيفا"** وہ اس واسطے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے ان کو استقامت عطا فرمائی تھی۔ اس واسطے دین ابراہیم کو دین حنیف بھی

کہتے ہیں۔ "حنیفیة" وہ دین ہے جو حضرت ابراہیم علیہ السلام سے متوارثاً پہنچا ہے۔ "السمحة" جو آسان ہے۔ یعنی بعض شریعتیں ایسی بھی آئی ہیں جن میں تنگی اور مشقت زیادہ تھی جیسے یہودیوں یا بنی اسرائیل یا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت۔ یہودیوں کی شرارتوں کی وجہ سے ان پر بڑی زبردست سختیاں عائد کی گئی تھیں۔ بعض شریعتیں ایسی بھی آئی ہیں جن میں چھوٹ زیادہ تھی۔ جیسے عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت۔ لیکن اصل شریعت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کی شریعت ہے۔ جو معتدل ہے اس میں افراط و تفریط نہیں ہے، بیچ میں تنگی یا چھوٹ زیادہ آئی وہ کسی عارض کی وجہ سے آئی۔

اس میں حدیث موصول روایت کی ہے:

۳۹ ۔ حدثنا عبدالسلام بن مطهر قال: حدثنا عمر بن علی ، عن معن بن محمد الغفاری، عن سعید بن أبی سعید المقبری ، عن أبی هریرة رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ قال: ((إن الدین یسر ولن یشاد الدین إلا غلبه ، فسددوا وقاربوا ، وأبشروا ، وأستعینوا بالغدوة والروحة وشیء من الدلجة)) [أنظر: ۵۶۷۳، ۶۴۶۳، ۷۲۳۵] [۱۷۴]

"سعید بن أبی سعید المقبری" ابوسعید مقبری تابعین میں سے ہیں ایک قبرستان کے مجاور تھے اس وجہ سے ان کا نام مقبری مشہور ہوگیا۔ وہ روایت کرتے ہیں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "إن الدین یسر" بلاشبہ دین آسان ہے۔ یہ جملہ مطلقاً نبی کریم ﷺ نے فرمایا۔

"الدین یسر" کی تشریح

اب اس پر اشکال ہوتا ہے کہ بہت سے کام ایسے ہیں کہ جن میں مشقت ہے اور وہ مشکل معلوم ہوتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ دین کچھ نہ کچھ مشقت تو چاہتا ہے۔

"اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ یُّتْرَکُوْٓا اَنْ یَّقُوْلُوْٓا اٰمَنَّا وَھُمْ لَایُفْتَنُوْنَ"۔ [العنکبوت:۲]

ترجمہ: کیا لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ چھوٹ جائے گے اتنا کہہ کر کہ ہم یقین لائے اور ان کو جانچ نہ لیں گے۔

---

۱۷۴ وفی صحیح مسلم ، کتاب صفة القیامة و الجنة و النار ، باب لن یدخل أحد الجنة بعمله برحمة اللہ تعالی ، رقم : ۵۰۳۶ ـ ۵۰۴۱ ، و سنن النسائی ، کتاب الإیمان و شرائعه ، باب الدین یسر ، رقم : ۴۹۴۸ ، و سنن ابن ماجة کتاب الزهد ، باب التوقی علی العمل ، رقم : ۴۱۹۱ ، و مسند أحمد ، باقی مسند المکثرین ، باب مسند أبی هریرة ، رقم : ۶۹۰۵، ۷۱۶۷، ۷۲۷۱، ۷۹۰۲، ۷۹۸۰، ۸۱۷۳، ۸۶۴۱، ۸۷۰۳، ۹۳۵۵، ۹۶۲۹، ۹۸۶۶، ۱۰۱۳۰، ۱۰۲۶۱، ۱۰۵۱۷۔

تھوڑی بہت مشقت کے بغیر دین کے جو مقاصد ہیں یعنی اللہ کی رضا اور جنت حاصل نہیں ہوتی۔

"حُفت الجَنَّةُ بالمكاره" لیکن آسان ہونے کا منشاء یہ ہے کہ کوئی بھی حکم ایسا نہیں جو انسان کی طاقت سے باہر ہو یا اس میں حرج شدید ہو۔ جہاں کہیں طاقت سے باہر ہونے کا اندیشہ ہوا اللہ تبارک وتعالیٰ نے سہولت پیدا فرمادی ورنہ کوئی کام ایسا ہے جو انسان کے لئے حرج شدید کا موجب ہو کہ طاقت میں تو ہے لیکن بہت شدید مشقت اور محنت ہے۔ **"یسر"** ایک اضافی چیز ہے۔ ایک کام کسی دوسرے کام کی نسبت آسان ہے اور دوسرے کے لحاظ سے مشکل ہے۔ **"یسر"** سے مراد یہ ہے کہ جو انسان کو حرج شدید میں نہ ڈالے، لہٰذا بعض لوگ اسی کو لے کر بیٹھ جاتے ہیں کہ دین آسان ہے۔ لہٰذا جب کوئی حکم بیان کرو کہ دین کا یہ حکم ہے کہ فلاں چیز حرام ہے فلاں حلال ہے فلاں واجب ہے تو وہ کہتے ہیں کہ دین میں بڑی آسانی ہے۔ یہ مولویوں نے چکر چلایا ہے کہ فلاں چیز کو فرض کر دیا، فلاں کو واجب، فلاں کو جائز اور فلاں کو حرام کر دیا یہ سب مولویوں کی کارستانی ہے۔ ورنہ حضور ﷺ نے تو فرمایا تھا کہ دین آسان ہے۔ اب آسان کے یہ معنی نہیں کہ خود دماغ میں جس کو آسان تصور کر لیا وہ آسان ہے۔ بس وہی دین ہو گیا۔ مراد وہ ہے کہ جو میں نے عرض کر دی۔

آگے دوسرا جملہ ارشاد فرمایا جو بڑا معنی خیز ہے۔

"إن الدین یسر ولن یشادالدین إلا غلبه" اور کوئی بھی شخص کبھی بھی دین سے کشتی نہیں لڑے گا مگر دین اس پر غالب آجائے گا۔

"شاد ۔ یشاد ۔ شادة" اس کے معنی ہوتے ہیں قوت وطاقت میں دوسرے کا مقابلہ کرنا۔ جیسے کشتی لڑنے میں ہوتا ہے تو فرمایا کہ جو شخص دین سے کشتی لڑنے کی کوشش کرے گا دین اس پر غالب آجائے گا۔ مطلب یہ ہے کہ کبھی بھی وہ کامیاب نہیں ہو سکتا۔

"غلو فی الدین" کی مختلف صورتیں

قرآن کریم میں ارشاد فرمایا **"لَا تَغْلُوْا فِیْ دِیْنِكُمْ"** غلو فی الدین کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔

۱۔ غلو فی الدین اور شاد الدین کا ایک فرد یہ ہے کہ آدمی نفلی عبادتوں میں اتنا توغل کرے کہ وہ اس کی طاقت سے باہر ہو یا اس سے بہت حرج شدید اور مشقت میں مبتلا ہو۔ رات کو نماز پڑھنے کی فضیلت سن لی اور اس کو سن کر ساری رات نماز میں گزار دی۔ اور دن کے وقت سبق میں اونگھتا رہا یا کوئی شخص ساری عمر روزہ ہی رکھتا ہے تو یہ غلو ہے۔ جیسے حدیث میں فرمایا:

"إن لنفسک علیک حقا و إن لزوجک علیک حقا و إن لعینک علیک حقا"

۲۔ غلو فی الدین کا دوسرا فرد یہ ہے کہ اللہ نے جو رخصتیں عطا فرمائی ہیں ان رخصتوں پر کبھی بھی عمل نہ

کرے۔ ہمیشہ یہ چاہے کہ میں عزیمت پر عمل کروں گا۔ یہ غلو فی الدین ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ جس طرح عزیمت پر عمل کرنے کو پسند فرماتے ہیں اس طرح رخصت پر عمل کو بھی پسند فرماتے ہیں۔ **"إن اللّٰہ یحب أن تؤتی رخصہ کما یحب أن تؤتی عزائمہ"** اب کوئی کہے کہ میں رخصت پر عمل نہیں کرتا، اللہ تبارک و تعالیٰ کے سامنے بہادری دکھائے تو اللہ کے سامنے کیا بہادری دکھائے گا۔ اللہ تعالیٰ تو کہہ رہے ہیں کہ تیرے لئے اجازت ہے۔ بیمار ہے، تو تیمّم کرلے، کہتا ہے کہ میں تو وضو کروں گا۔ ایسا شخص اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی رخصت سے انکار کرتا ہے یہ صرف غلو فی الدین نہیں بلکہ یہ عبدیت اور بندگی کے بھی خلاف ہے کہ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی رخصت کو خوشدلی سے قبول نہ کرے۔ بندگی کا تقاضا یہ ہے کہ میں عاجز و کمزور ہوں میں اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی رخصت پر عمل کرتا ہوں ہاں کبھی عزیمت پر بھی عمل کرے اور کبھی رخصت پر بھی۔

۳۔غلو فی الدین کا تیسرا فرد یہ ہے کہ شبہات سے بچنا بھی تقویٰ ہوتا ہے، لیکن شبہات کے سلسلہ کو اتنا دراز کردے کہ اس میں وسوسے بھی داخل ہو جائیں۔ **"تقویٰ عن الشبہات"** اچھی چیز ہے، لیکن ان کا سلسلہ اتنا دراز نہ کردے کہ جینا ہی دوبھر ہو جائے۔

اللہ نے ایک اصول یہ بتایا ہے کہ **"الیقین لا یزول بالشک"** اس کے حساب سے اگر ایک آدمی کو طہارت حاصل ہے اور شبہ پیدا ہوا کہ پتہ نہیں وہ زائل ہوئی ہے یا نہیں تو محض شبہ سے طہارت زائل نہیں ہوتی، نماز درست ہو جاتی ہے۔ اب کوئی شخص شبہ پیدا ہونے کی وجہ سے **"تقوی عن الشبہات"** سے اگر نیا وضوء کر ہی لے تو اچھی بات ہے، یہ عزیمت ہے۔ لیکن شبہ سے نچلا درجہ جو، وہم یا وسوسہ ہے اس کی بناء پر نیا وضو کرے تو غلو ہے۔ شبہ کہتے ہیں جہاں جانبین مساوی ہوں اور اس سے اونچا درجہ غالب گمان ہے اور غالب گمان یہ ہے کہ وضو باقی ہے لیکن ایک وہم سا ہو رہا ہے کہ شاید وضو ٹوٹ گیا ہو۔ یہ وسوسہ یا وہم ہے۔ اس وسوسہ اور وہم پر عمل کرنا اگر شروع کردے تو اتنا بڑا وہمی ہو جاتا ہے جس کی کوئی حد نہیں ہے۔ وہمی لوگوں کو ساری زندگی اطمینان ہوتا ہی نہیں۔ حدیث میں آتا ہے عضو کو تین مرتبہ دھولو۔ اب اس کے دماغ میں یہ آتا ہے کہ میرا وضو ابھی تک ہوا ہی نہیں۔

وہم اور اس کا علاج

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میرے ساتھ یہ ہوا کہ میں وضوء کرکے چلا، تھوڑی دور چلا تھا کہ مجھے خیال ہوا کہ شاید میری یہ کہنی رہ گئی ہے۔ اب طبیعت میں کچھ بے اطمینانی پیدا ہوئی تو میں نے کہا چلو بھائی اطمینان کرلیں جا کر دھولیا۔ پھر جب آگے چلا تو دوبارہ دل میں خیال آیا کہ شاید دوسری کہنی خشک رہ گئی ہے۔ تو میں نے سوچا کہ اس کا بھی اطمینان کرلیں اس کو بھی جا کر دھولیا۔ اب چلا تو خیال آیا کہ شاید ٹخنہ رہ گیا ہے یہ تیسری مرتبہ جب خیال آیا تو میں نے کہا کہ اچھا یہ حضرت (شیطان) آپ ہیں تو پہچان گئے اور کہا کہ

آج ہم بغیر وضو کے ہی نماز پڑھیں گے۔ فرماتے ہیں کہ اگر میں اس وقت ڈٹ کر بات نہ کرتا تو ساری عمر کا روگ لگ جاتا، تو "غلو فی الدین" کی تیسری صورت یہ ہے کہ آدمی **"تقویٰ عن الشبهات"** کے دھوکے پر عمل کرنا شروع کر دے۔

ہر چیز کی تحقیق میں پڑنا غلو ہے

۴۔ غلو فی الدین کا چوتھا شعبہ یہ ہے کہ جس چیز کی تحقیق کا شریعت نے ہم کو مکلف نہیں بنایا اس کی تحقیق میں پڑنا۔ اور یہ بکثرت واقع ہوتا ہے، اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگ اس میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً مسلمان ملک ہے، مسلمانوں کا شہر ہے اور آپ کسی مسلمان کے گھر میں کھانے کے لئے گئے گوشت سامنے آیا شریعت نے تو آپ کو مکلّف نہیں کیا کہ تحقیق کریں کہ یہ گوشت کہاں سے لایا تھا اور کس نے ذبح کیا تھا۔ بسم اللہ پڑھی تھی یا نہیں اور رگیں کٹی تھیں یا نہیں۔ اس کی تحقیق میں لگنا کہ یہ گوشت کہاں سے لائے تھے، میں تو قصائی کے ہاں سے لایا تھا اب قصائی کے پاس جا رہے ہیں کہ تو کہاں سے لایا تھا اس نے کہا کہ میں تو مذبح خانہ سے لایا تھا اب وہ پوچھے کہ تو نے بسم اللہ پڑھی تھی یا نہیں یہ سب تحقیقات غیر ضروری ہیں۔

آپ جا رہے ہیں کسی صحراء کے اندر، آپ کو حوض میں پڑا ہوا پانی ملا آپ کے لئے جائز ہے کہ اس سے وضو کرلیں۔ یہ تحقیق کرنا کوئی ضروری نہیں کہ اس میں کوئی نجاست تو نہیں پڑی۔ ظاہر حال پر عمل کرنے کی شریعت نے آپ کو اجازت دی ہے۔ لیکن آپ وضو کرنے سے پہلے تحقیق کرنا شروع کر دیں کہ پتہ نہیں یہ حوض پاک ہے یا ناپاک وغیرہ وغیرہ۔ شریعت نے آپ کو اس کا مکلف نہیں بنایا۔

ایک واقعہ موطا امام مالکؒ میں ہے کہ حضرت عمرؓ اور عمرو بن عاصؓ جا رہے تھے ایک حوض پر پہنچے، جس میں پانی تھا وہاں وضوء کرنے کا ارادہ کیا، حضرت عمرو بن عاصؓ نے دیکھا کہ حوض والا آ رہا ہے اس سے پوچھا کہ **"یا صاحب الحوض هل ترد حوضک السباع"** کیا تمہارے حوض پر درندے آتے ہیں۔

مطلب یہ کہ درندے جب آئیں گے تو پانی پئیں گے اور ان کا جھوٹا نجس ہو جائے گا۔ ابھی اس نے جواب نہیں دیا تھا کہ حضرت عمر فاروقؓ نے فرمایا: **"یا صاحب الحوض لا تخبرنا"** اے حوض والے مت بتانا۔[۱۷۵]

اس واسطے کہ جب شریعت نے ہمیں اجازت دی ہے اور اس کی تحقیق کا ہمیں مکلف نہیں کیا تو ہم ظاہر حال پر عمل کر سکتے ہیں ہمیں پوچھنے کی ضرورت نہیں۔ جب تک کام چل رہا ہے چلاؤ یہ بھی غلو فی الدین میں داخل ہے کہ خواہ مخواہ۔۔:

---

۱۷۵ موطا مالک، ص: ۱۷.

"لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْيَآءَ اِنْ تُبْدَلَكُمْ تَسُؤْكُمْ".

[المائدة: ۱۰۱]

ترجمہ: مت پوچھو ایسی باتیں کہ اگر تم پر کھولی جاویں تو تم کو بری لگیں۔

کہ جن چیزوں کی تحقیق کا مکلّف نہیں کیا ان کی تحقیق بھی غلو فی الدین ہے۔ لیکن یاد رکھنا یہ صرف ان چیزوں کے بارے میں ہے جہاں شریعت نے تحقیق کا مکلف نہیں کیا مثلاً یہ گوشت کی مثال دی تھی۔ یہ اس وقت ہے جب کہ اصل گوشت میں حلت ہو یعنی مسلمان کا گوشت اس کی ملکیت میں ہو اور مسلمان پیش کر رہا ہو اور جہاں غیر مسلم پیش کرے وہاں تحقیق واجب ہے۔ اس واسطے کہ اصل گوشت میں حرمت ہے جب تک کہ اس کی حلت ثابت نہ ہو تو جو بعض لوگ ہر وقت تحقیق میں پڑے ہوتے ہیں یہ بہت سی چیزوں کی تحقیق میں مبتلا ہوتے ہیں کہ گھی اور تیل میں، ڈبل روٹی اور آئس کریم میں کیا پڑا ہے تو اس تحقیق کی ضرورت نہیں۔ ہاں اگر علم میں آجائے کہ اس میں نجس چیز پڑی ہوئی ہے پھر بے شک احتراز کرو۔ لیکن جن چیزوں میں اصل اباحت ہے ان میں زیادہ تحقیق اور کھوج میں پڑنا اپنے آپ کو بلا وجہ مشقت میں ڈالنا ہے۔ اسی کو کشتی لڑنے سے تعبیر فرمایا۔

"**لمن یشاد الدین إلا غلبه**" میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بہت سے بزرگوں کے اس قسم کے واقعات مشہور ہیں کہ انہوں نے ناجائز ہونے کے شبہ کی وجہ سے آم کھانا چھوڑ دیئے۔ پھل کھانا چھوڑ دیئے بکری کا گوشت کھانا چھوڑ دیا وغیرہ وغیرہ؟

تو یہ یاد رکھیں کہ اس میں دو تین حالتیں ہوسکتی ہیں۔ بعض وہ ہیں جو واقعی شبہ کے درجہ میں ہیں، محض وسوسہ کے درجہ میں نہیں ہیں۔ مثلاً بکری کا گوشت ہے۔ گوشت میں اصل حرمت ہے، اس میں کسی کو شبہ پیدا ہوگیا۔ مثلاً جتنے عرب اور خلیجی ممالک ہیں وہاں جو گوشت آتا ہے اگرچہ اس پر لکھا ہوتا ہے "**مذبوح علی الطریقة الإسلامیة**" اسی طرح مچھلی پر بھی لکھا ہوتا ہے ان کا کچھ بھروسہ نہیں ہے۔ ایسے موقع پر جہاں شک کی کوئی معقول وجہ ہو وہاں پر ترک کرنا صحیح ہے یا پھر ایسا ہے کہ وہ بزرگ جنہوں نے یہ عمل کیا غلبہ حال میں کیا اور اپنی حد تک محدود رکھا، اس کو دوسروں پر لاگو نہیں کیا۔

ایک بزرگ صوفی محمد علی صاحب جو ہمارے اس قبرستان میں مدفون ہیں جن کا مزار مسجد کے نیچے آگیا ہے۔ وہ بڑے مقدس بزرگ تھے۔ ان کا یہ حال تھا کہ وہ اپنے ہاتھ سے سبزی اگا کر کھاتے تھے۔ نہ گوشت کھاتے تھے نہ سبزی خرید کر کھاتے تھے۔ یہ ان کا ایک ذاتی احتیاطی عمل تھا جس پر انہوں نے اپنے آپ کو لگا دیا لیکن کسی دوسرے کو منع نہیں کیا کہ بھائی تم بھی ایسا ہی کرو اور جو گوشت کھا رہے ہو وہ ناجائز ہے۔ تو ہر ایک اپنے ذاتی عمل کی حد تک جتنا اس کی طاقت میں ہے اس کو سمجھتے ہوئے کرے یا جو مغلوب الحال ہو تو وہ قابل تقلید نہیں۔ میں نے

کہا تھا جو مغلوب الحال ہو وہ نا قابل ملامت اور نا قابل تقلید ہوتا ہے۔ آج کل زمانہ ایسا ہے کہ لوگوں کو فتویٰ کے اوپر عمل کرالو یہی غنیمت ہے اور تقویٰ اور شبہات کا جو مسئلہ ہے وہ دور کا ہے۔ اس واسطے لوگوں کے لئے تنگی پیدا کرنے کی کوشش نہ کرنی چاہئے۔ حتی الامکان جہاں شریعت نے گنجائش دی ہے وہاں لوگوں کو گنجائش دینی چاہئے۔ حضرت فاروق اعظم ﷺ کے پاس کسی نے خبر بھیجی کہ یمن سے چادریں آتی ہیں یہ پیشاب میں رنگی ہوتی ہیں۔ وہاں یمن میں پیشاب میں ان کو بھگوتے ہیں پھر چمک دمک پیدا کرنے کے لئے کیا کیا کرتے ہیں۔ حضرت فاروق اعظم ﷺ کو شروع میں تشویش ہوئی تو آپ نے سوچا کہ کسی آدمی کو بھیج کر معلومات کرالیں۔ پھر فرمایا کہ **"نهينا عن التعمق في الدين"** ہمیں تعمق فی الدین سے منع کیا گیا ہے۔[۱۷۶]

بس آپ لوگ نئی سے نئی تحقیقات نکالتے رہتے ہیں اور خواہ مخواہ لوگوں کے لئے مشکل کا سبب بنتے رہتے ہیں۔

تحقیق سے متعلق دو زرین اصول

پہلا اصول یہ کہ بعض اشیاء ایسی ہوتی ہیں جن میں اصل حرمت ہوتی ہے۔ اس میں تحقیق واجب ہے جب تک اس میں حلت ثابت نہ ہو اس وقت تک اس کا استعمال کرنا حلال نہیں۔ جیسے گوشت میں اصل حرمت ہے تو جب تک باوثوق ذرائع سے یہ ثابت نہ ہو جائے کہ یہ حلال ہے اس وقت تک اس کا استعمال جائز نہیں اور باوثوق ذرائع میں یہ بات بھی داخل ہے کہ وہ کسی مسلمان کا پیش کیا ہوا ہو جس کے بارے میں یہ تحقیق نہ ہو کہ وہ حرام گوشت استعمال کرتا ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جن اشیاء میں اصل اباحت ہے جیسے سبزی، روٹی، آٹا وغیرہ اس لئے جب تک اس میں کسی حرام عنصر کا شامل ہونا یقین سے معلوم نہ ہو جائے اس وقت تک اس کا کھانا جائز ہے اور جب تک کہ کوئی واضح قرینہ نہ ہو تحقیق بھی واجب نہیں۔

بے جا تحقیق کی حیثیت

ورنہ اگر اس بے جا تحقیق میں پڑ جائے تو زندہ رہنا مشکل ہے۔ دنیا میں روٹی کھاتے ہو تو یہ کہاں سے آتی ہے، آٹے سے اور آٹا کہاں سے آتا ہے، گندم سے اور گندم کہاں اگتا ہے، کھیتوں میں اور کھیتوں میں جب

۱۷۶ وروی عن عمر ؓ انه اراد أن ينهى عن عصب اليمن ، وقال: نبئت أنه يصبغ ثم بالبول، ثم قال: نهينا عن التعمق . كما ذكره العيني في العمدة ، ج: ۳، ص: ۱۳۴ ، باب الطيب للمرأة عند غسلها من المحيض ، ومصنف عبد الرزاق ، رقم: ۱۴۹۴، ۱۴۹۵ ، ج: ۱ ، ص: ۳۸۳ .

گندم آتا ہے تو گندم کے خوشے کو جو بیل روندتے ہیں اور اپنی تمام حوائج ضروریہ اسی میں پوری کرتے ہیں اور اس کے اندر سارے فضلات شامل ہوتے ہیں۔ تو اب اگر تحقیق کرنا چاہو کہ یہ جو روٹی کھا رہا ہوں یہ کہاں سے آتی ہے اور کون سے کھیت میں تھی اور اس میں بیل تھے یا نہیں اور بیل نے اس کے اوپر پاخانہ کیا تھا یا نہیں اور اس گندم کے اوپر لگا یا نہیں۔ تو اس تحقیق میں پڑنے سے زندگی مشکل ہو جائے گی۔

میں نے اپنے والد ماجد رحمہ اللہ سے خلاصۃ الفتاوی کے مؤلف علامہ طاہر بن عبد الرشید بخاریؒ کے حوالہ سے سنا کہ ایک بزرگ تھے ان سے کسی نے کہا کہ یہ جو آپ کا دھوبی ہے اُس کے گھاٹ ہیں اور یہ ان چھوٹے چھوٹے گھاٹوں میں دھوتا ہے جو بہت ہی چھوٹے چھوٹے ہیں۔ اور دہ در دہ سے کم ہیں اور اس میں ناپاک، پاک ہر طرح کے کپڑے آتے ہیں جس کی وجہ سے آپ کے سب کپڑے ناپاک ہو جاتے ہیں۔ انہوں نے دھوبی سے کہا کہ کیا میاں! تیرے پاس سارے حوض چھوٹے ہیں کوئی بڑا بھی ہے دھوبی نے کہا جی ایک بڑا ہے باقی سب چھوٹے ہیں، فرمایا ناپاک نہیں سب ٹھیک ہے اس لئے کہ ہمارے کپڑے بڑے میں دُھلتے ہیں۔ کہنے لگے کہ جب یہ احتمال موجود ہے کہ بڑے میں بھی دھل جاتے ہیں تو کپڑے پر نجاست کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

اس واسطے جہاں شریعت نے خود تحقیق کا حکم نہیں دیا وہاں پر تحقیق میں پڑنا اور تحقیق کے نتیجے میں اپنے آپ کو گرفتار کر لینا یہ مشادۃ الدین ہے۔ یہ ہیں خاص خاص شعبے غلو فی الدین کے۔ لیکن جو چیزیں واضح اور منصوص طور پر فرض ہیں، واجب ہیں اور حرام ہیں ان کا اہتمام کرنا یہ غلو فی الدین نہیں۔ جیسا کہ بعض لوگ اس کو بھی غلو فی الدین قرار دینا شروع کر دیتے ہیں۔

مجتہد فیہ مسائل پر نکیر غلو ہے

۵۔ غلو فی الدین کا پانچواں شعبہ یہ ہے کہ مجتہد فیہ اُمور میں ایسی نکیر کرنا جیسا کہ مجمع علیہ امور پر نکیر کی جاتی ہے۔ یعنی کچھ احکام ایسے ہیں جو مجمع علیہ طور پر فرض و واجب ہیں، اگر ان کو کوئی ترک کرے تو اس پر نکیر ہے۔ مجمع علیہ کے طور پر، لیکن بعض مسائل مجتہد فیہ ہوتے ہیں کہ بعض فقہاء نے ان کو ناجائز کہا اور بعض نے جائز کہا تو اس بات کی علمائے کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ مجتہد فیہ امور میں نکیر نہیں۔ اگر کوئی شخص ایسے کام کا ارتکاب کر رہا ہے جو مجتہد فیہ ہے یعنی فقہاء متبوعین میں سے کسی نے اس کو جائز کہا ہے تو دوسرے کو یہ حق نہیں کہ وہ نکیر کرے۔ اگر وہ اس کا اپنا مسلک ہے تب تو اس پر نکیر بالکل جائز نہیں۔ جیسے کوئی شافعی المسلک آدمی کیکڑا کھا رہا ہے تو چونکہ کیکڑا ان کے مذہب میں جائز ہے، لہٰذا اس پر نکیر بالکل ہی جائز نہیں اور اگر بالفرض وہ اس کا مسلک نہیں یعنی مسلک حنفی کا آدمی ہے اور کسی شافعی مسلک کے قول پر اگر اتباع ہویٰ کے تحت عمل کر رہا ہے تو نکیر ہے۔ لیکن اگر اس وجہ سے کر رہا ہے کہ اس مسئلہ میں اس کو اس کی ان کی دلیل زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے یا یہ کہ اس نے

یہ سمجھا ہے کہ کسی حاجت کی وجہ سے ان کے مذہب پر عمل کرلینا میرے لئے درست ہے۔ چاہے آپ اس کے موقف کوتسلیم کرتے نہ ہوں تب بھی اس پر نکیر جائز نہیں۔ حاصل یہ ہے کہ مجتہد فیہ امور میں نکیر کرنا یہ بھی غلو ہے۔

نکیر کے درجات

۶۔ چھٹا درجہ غلو کا یہ ہے کہ نکیر کے بھی درجات ہوتے ہیں حرام پر نکیر کا درجہ اور مکروہ تحریمی پر نکیر کا درجہ الگ ہے، مکروہ تنزیہی کا درجہ الگ، اور خلاف راوی کا درجہ الگ ہے، لہٰذا ان اُمور پر نکیر کرنے میں ان کے درجات کا خیال نہ کرنا غلو ہے، جس کا نتیجہ اچھا نہیں ہوتا۔

ایک پیر صاحب ایک مرتبہ ہمارے ہاں تشریف لائے، دارالعلوم میں جو مسجد کے مینار ہیں تو اس میں بائیں مینار پر لاؤڈ اسپیکر لگا ہوا تھا اور یہ حضرت والد صاحب کا زمانہ تھا وہ پیر صاحب تشریف لائے اور مسجد میں داخل ہوئے تو دیکھا کہ بائیں مینار پر لگا ہوا ہے تو کہنے لگے کہ یہ بالکل ناجائز کام ہے اس کو دائیں مینار پر لگانا چاہئے اور مجمع عام میں اس پر نکیر کی۔ حضرت والد صاحب خاموش رہے لیکن دیکھنے والوں نے دیکھا کہ عبا ٹخنوں سے نیچے لٹکی ہوئی تھی اور نکیر بائیں مینار کے اوپر لاؤڈ اسپیکر لگانے پر ہو رہی تھی۔ جب ان چھوٹی چھوٹی باتوں پر نکیر ہونا شروع ہو جاتی ہے تو اس کے نتیجے میں آدمی اصل چیزوں کو بھول جاتا ہے۔ لہٰذا یہ بھی ایک مستقل علم ہے۔ کس بات پر کس درجہ میں کتنی نکیر کی جائے اب اس کے لئے ہم آپ کو کوئی ایسا پیمانہ نہیں دے سکتے، جس سے آپ معلوم کرلیں کہ اتنی نکیر جائز ہے اور اتنی نکیر جائز نہیں۔

اعتدال بزرگوں کی صحبت سے حاصل ہوتا ہے

اس کا مزاج و مذاق بزرگوں کی صحبت سے حاصل ہوتا ہے، محض کتابوں میں پڑھ کر یا دو اور دو چار کر کے نہ سمجھ سکتے ہیں اور نہ سمجھا سکتے ہیں۔ اس کا راستہ تو یہی ہے کہ کسی صاحب نظر کی صحبت میں رہو، کچھ دن اس کے طرز عمل کو دیکھو کہ کس بات پر نکیر کر رہا ہے کس پر نہیں۔ کہاں چشم پوشی کرتا ہے اور کہاں نہیں۔ کیا لفظ استعمال کرتا ہے، کیا طریقہ اختیار کرتا ہے۔ وہ دیکھتے دیکھتے اس کا مزاج بھی اپنے اندر منتقل کر دیتا ہے۔ لہٰذا یہ معاملہ بھی بڑا نازک ہے اور اسی واسطے کہتے ہیں کہ دین محض کتاب پڑھنے سے نہیں آتا۔ کسی صاحب نظر کی صحبت سے آتا ہے۔ یہ بات کہ آدمی کس موقع پر کیا طرز عمل اختیار کرے قرآن نے تو یہ فرمادیا کہ:

"اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ" .

[النحل : ۱۲۵]

ترجمہ: بُلا اپنے رب کی راہ پر، پکی باتیں سمجھا کر اور نصیحت
سنا کر بھلی طرح اور الزام دے ان کو جس طرح بہتر ہو۔

اصول تو یہ بتا دیا لیکن کس موقع پر حکمت کیا ہے۔ مواعظ حسنہ کا مصداق کس جگہ پر کیا ہوگا اور "**وجادلهم بالتي هي أحسن**" کا مصداق کیا ہوگا اس کی تفصیل کسی کے بس میں نہیں ہے کہ وہ تقریر یا تحریر سے بتا دے۔ چونکہ جزئیات بے شمار ہیں اس لئے یہ اللہ تبارک وتعالیٰ کی توفیق سے حاصل ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندے کے اوپر القاء فرماتے ہیں کہ تمہیں اس موقع پر یہ طرز عمل اختیار کرنا چاہئے۔ تو اس کے نتیجے میں وہی اس کی صحبت جب حاصل ہوتی ہے تو وہ دوسرے کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ یہ تھوڑی سی تفصیل میں نے اس لئے عرض کر دی کہ غلو کا مسئلہ بھی غلو کا شکار ہے اور اس میں بھی لوگ افراط وتفریط کا شکار ہیں اور اس کی حقیقت کو پوری طرح سمجھتے نہیں اور اگر سمجھتے بھی ہیں تو اس حقیقت کو عمل میں منتقل کرنے کا ڈھنگ نہیں آتا۔

معاشرے میں غلو کے نقصان

اسی وجہ سے معاشرے میں بہت خرابیاں پیدا ہو گئی ہیں۔ غیر اہم کو اہم بنا لینا۔ "**اولویات**" کو ترک کر دینا اس کی وجہ سے معاشرہ میں بڑا فساد پھیلا ہوا ہے۔ ابھی کچھ دن پہلے میرے پاس ایک بڑے دیندار آدمی آئے۔ میرے اچھے اور پرانے دوست ہیں۔ سارے بزرگوں سے تعلق ہے اور اس زمانے میں یہاں شیشان میں روس کی طرف سے حملہ ہو رہا تھا۔ ہمارا دل ودماغ بھی لگا ہوا تھا، مسلمانوں کے اوپر قیامت ٹوٹ رہی تھی، روس کے مظالم سے دل زخمی ہے۔ جو کچھ مدد تھوڑی بہت ہو سکتی تھی یہاں سے اس کے کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ اتنے میں وہ صاحب آئے۔ اچھے متشرع آدمی ہیں، عالم تو نہیں ہیں ایسے ہی ان کے سامنے ذکر آ گیا تو میں نے کہا شیشان کے مسلمانوں کے لئے چندے بھیجنے کا انتظام کر رہا تھا آپ چاہو تو آپ بھی شامل ہو جاؤ وہ کہنے لگے کہ یہ جو چیچنیا کے لوگ ہیں، یہ کوئی دیندار تو ہیں نہیں۔ نہ ڈاڑھی ان کے چہروں پر ہے نہ صلاح کے کوئی آثار نظر آتے ہیں کچھ بھی نہیں ہے۔ تو مجھے اتنا تکدر ہوا کہ خدا کے بندے بدفہمی کی بھی انتہا ہے کہ آپ یہ توقع کرتے ہیں کہ وہ لوگ جو برسوں سے روس کی چکی میں پس رہے ہیں، صرف اس وجہ سے ان کے ظلم وستم کا شکار ہیں کہ کلمہ "**لا إله إلا الله محمد رسول الله**" پڑھتے ہیں اور تم کہتے ہو کہ ڈاڑھی نہیں رکھتے۔ خدا کا خوف کرو کہ کلمہ گو صرف کلمہ کی وجہ سے ظلم وستم کا شکار ہیں اور تم کہتے ہو کہ ڈاڑھی نہیں رکھتے، اس لئے مدد کے مستحق نہیں۔ "**إنا لله وإنا إليه راجعون**"۔

کیا وجہ ہے کہ اولویات کا نظام درہم برہم ہے۔ بس سب سے بڑی چیز ڈاڑھی ہے۔ وہ ہونی چاہئے پھر آگے غیبت کرے بہتان لگائے، معاملات خراب کرے، لوگوں کے حقوق ضائع کرے کچھ کرے۔ ڈاڑھی ہے تو

متشرع ہے۔ متشرع کے معنی ہمارے ہاں ڈاڑھی والا ہے۔ متشرع کے معنی ہوتے ہیں شریعت پر عمل کرنے والا۔ تو شریعت پر عمل کا دارومدار بس ڈاڑھی ہی کو سمجھا اور آگے جو دین کے دوسرے شعبے ہیں اس کا شریعت سے گویا کہ کوئی تعلق نہیں۔ العیاذ باللہ۔ میں عرض کیا کرتا ہوں کہ اسلام میں ڈاڑھی سنت واجبہ ہے۔ ہر انسان کے ذمہ واجب ہے لیکن اسلام اس میں منحصر نہیں۔ تو یہ ہم لوگوں کے ہاں ایک مزاج پیدا ہوتا جارہا ہے دن بدن ان ظواہر کی حد تک دین کو محدود کردیا۔ یہ بھی غلو کا بڑا بدترین شعبہ ہے۔

طلبہ کو اہم نصائح

یہ باتیں یادرکھنے کی ہیں، اپنے معاشرے کے اندر چونکہ ہم نے ڈاڑھی رکھ لی ہے۔ کرتا پہنتے ہیں پاجامہ ٹخنوں سے اونچا کیا ہے لہٰذا ہم دیندار اور جو آدمی باہر ہے تجارت کررہا ہے۔ ملازمت کررہا ہے وہ دنیادار ہے۔

ابھی کچھ دنوں پہلے یہاں سے فارغ التحصیل ایک طالب علم نے خط لکھا اس نے لفظ یہ لکھا کہ میں نے جس مدرسہ میں پڑھانا شروع کیا۔ وہاں میری طبیعت کچھ چلتی نہیں میرے بھائی کہتے ہیں کہ تم فکر نہ کرو دین کا کام کرتے رہو بس ہم آپ کی معاشی کفالت کریں گے۔ لیکن وہ میرے بھائی دنیادار ہیں میں ان کی بات قبول کروں یا نہ کروں۔ میں نے کہا "**لاحول ولاقوۃ إلا باللہ**" جو تمہارے بھائی ایثار کررہے ہیں تمہارے دین کی خاطر اس کا نام تم نے دنیادار رکھ دیا اور خود ہو گئے دیندار! تو اپنے آپ کو دیندار سمجھنا، عالم سمجھنا یہ عجب ہے۔ اللہ بچائے۔ آج کل میں یہ الفاظ بکثرت سنتا ہوں کہ ہم علماء نے یہ کام کیا۔ یہ کیسا زمانہ آگیا کہ اپنے آپ کو عالم کہتے ہیں حالانکہ علم کی ہوا بھی نہیں لگی۔ جتنے بڑے اکابر ہیں کسی نے آج تک اپنے آپ کو عالم نہیں کہا۔

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں کہ میں تو ایک ادنیٰ طالب علم ہوں۔ علماء کی تو بڑی شان ہے۔ طالب علم ہی بن جاؤ تو غنیمت ہے عالم کیا بنو گے۔ لیکن آج کل زبان زد ہے ہم چار پانچ علماء جمع ہوئے اور ہم نے یہ کام کیا۔ اپنے آپ کو علماء میں شمار کیا یہ بہت بڑی خراب ذہنیت ہے۔ اس خراب ذہنیت کا نتیجہ بہت ہی خراب نکل رہا ہے۔ اپنے لئے بھی اور معاشرے کے لئے بھی۔ ہماری بات بے وزن ہو گئی، مؤثر نہیں رہی۔ دعوت میں اثر نہیں رہا۔ یہ غلو کا خطرناک درجہ ہے کہ نکیر کرتے ہیں اور درجات اور مراتب کا لحاظ نہ رکھتے اور درجات اور مراتب کا لحاظ ہوتا ہے صرف اور صرف محبت سے اور اس کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ یہ بڑا ہی نازک مسئلہ ہے ہم لوگ بڑی ہی غلطیوں میں مبتلا ہیں اللہ بچائے۔

حدیث کی تشریح

"**فسددوا وقاربوا**" مطلب یہ کہ سیدھے ہو جاؤ اور قریب ہو جاؤ مگر بالکل سو فیصد سیدھا ہونا تو

بہت مشکل ہے۔ لہٰذا **"قاربوا"** قریب آ جاؤ جتنا تمہارے بس میں ہے۔ **"وَأَبْشِرُوا"** اور **"أَبْشِرُوا وَاسْتَعِينُوا"** صحیح لفظ ہے۔ **"ابشر ۔ یبشر ۔ ابشارا"** از باب افعال کے معنی ہیں خوشخبری سن لو۔ خوش ہو جاؤ اور بعض مرتبہ مجرد میں بھی آتا ہے۔ **"بشر ۔ یبشر"** مگر یہ کم استعمال ہے۔ خوش خبری سن لو کس چیز کی خوشخبری سن لو کہ اگر یہ **"فسددوا و قاربوا"** والا کام کر لیا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے خوشخبری ہے جنت کی **"بالغدوة والروحة"** اس کو غدوۃ بالفتح اور بالضم دونوں پڑھ سکتے ہیں۔ غدوۃ بالضم اگر پڑھیں گے تو وقت کا نام ہے یعنی صبح کا وقت۔ اور غدوۃ بالفتح پڑھیں گے تو صبح کے وقت نکلنے کا نام ہے اور **"روحة"** شام کے وقت کا نام ہے اور شام کے وقت نکلنے کا بھی نام ہے اور **"شیء من الدلجه"** دلجہ کے معنی اندھیرا۔ تھوڑا سا حصہ اندھیرے کا۔ جنت حاصل کرنے کے لئے مدد طلب کرو کس سے؟ صبح کے وقت، شام کے وقت اور کچھ اندھیرے کے وقت سے۔ کیا مراد ہے: بعض نے کہا کہ صبح سے مراد فجر اور ظہر کی نماز اور روحہ سے عصر اور شام مغرب کی نماز اور **"شیء من دلجه"** سے مراد عشاء کی نماز ہے گویا فرائض کی طرف اشارہ ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں غدوۃ سے مراد صلوٰۃ الضحیٰ ہے اور روحہ سے مراد وہ نفلیں جو **"مابین الظهر والعصر"** پڑھی جائیں۔ اور دلجہ سے مراد تہجد کی نماز ہے اور یہ قول مجھے زیادہ اقرب لگتا ہے۔ اس واسطے کہ **"شیء من الدلجه"** فرمایا تو گویا ایک اختیاری سی چیز فرمائی۔ فرض ہوتا تو اس طرح نہ فرماتے تو اس طرح **"شیء من الدلجه"** سے مراد آخر شب کی نماز ہے وہ نصیب ہو جائے تو اس سے استعانت حاصل کرو۔ تین اوقات کی تخصیص اس لئے فرمائی کہ یہ خصوصی نشاط کے اوقات ہوتے ہیں۔ غدوۃ صبح کو سویرے نیند کرنے کے بعد آدمی بیدار ہوتا ہے طبیعت چاق و چوبند تازگی ہوتی ہے۔ روحہ میں عام طور پر قیلولے کے بعد اٹھتا ہے تو تازگی عطا ہوتی ہے اور **"شیء من الدلجه"** رات کا وقت جو آخری شب کا ہوتا ہے وہ بھی اگر نیند کے بعد ہو تو انسان کے لئے تازگی کا باعث ہوتا ہے۔ یہ سب اوقات اس میں داخل ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ یہ کام کرتے رہو اور جو کچھ بس میں ہے اس میں کمی نہ کرو۔ وہ کرتے رہو اور بس سے باہر کاموں کے پیچھے نہ پڑو۔ جو کام انسان کی طاقت سے باہر ہیں ان سے تعارض نہ کرو۔ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے سب ہی حدیثوں پر عمل کی توفیق عطا فرمائے، اگر ہم جیسے کمزور لوگ خاص طور پر اس حدیث پر عمل کر لیں تو اللہ تعالیٰ ہمارا بیڑا پار فرمادے۔

(۳۰) باب : الصلوٰۃ من الإیمان

امام بخاری رحمہ اللہ کتاب الایمان میں ایمان کے مختلف شعبے بیان کرتے چلے آ رہے ہیں۔ ان میں سے اہم ترین شعبہ نماز ہے۔ اس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ صلوٰۃ کو قرآن کریم میں ایمان قرار دیا۔

لہٰذا اس میں مرجیہ کی تردید ہے کہ ایمان صرف تصدیق کا نام نہیں بلکہ عمل بھی ایمان کا ایک اہم حصہ ہے۔ چنانچہ اس آیت کریمہ میں ایمان کا اطلاق نماز پر کیا گیا ہے:

"وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيْمَانَكُمْ".

اور اللہ ایسا نہیں کہ ضائع کرے تمہارا ایمان۔

و قول اللہ تعالیٰ:

﴿وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيْمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ۱۴۳] يعنی صلاتكم عند البيت.

آیت کا شان نزول

اس آیت کے شان نزول کا خلاصہ یہ ہے کہ جب بیت المقدس سے بیت اللہ کی طرف قبلہ کو محول کیا گیا اور حکم آیا کہ اب بیت اللہ شریف کی طرف رخ کر کے نماز پڑھو جبکہ پہلے بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے تھے تو صحابہ کرام ﷺ کے دلوں میں تحویل قبلہ کی بنیاد پر ایک شبہ پیدا ہوا کہ جن حضرات صحابہ کرام ﷺ نے پہلے بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نمازیں پڑھی ہیں اور اسی حالت میں ان کا انتقال ہو گیا تو اب ان کی وہ نمازیں جو بیت المقدس کی طرف رخ کر کے پڑھی گئیں قبول ہوں گی یا نہیں؟

ان کے دل میں یہ اشکال اس لئے پیدا ہوا کہ اس وقت تک نسخ کے احکام نہیں آئے تھے یا آئے بھی تھے تو وہ شاذ و نادر تھے۔ لہٰذا نسخ کی تفصیل معلوم نہیں تھی کہ جب کوئی حکم منسوخ ہوتا ہے تو وہ اعمال جو نسخ سے پہلے سابقہ حکم کے مطابق انجام دیئے گئے وہ قابل قبول ہوتے ہیں یا نہیں؟

تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی:

"وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيْمَانَكُم". [البقرة: ۱۴۳]

ترجمہ: اور اللہ ایسا نہیں ہے کہ ضائع کرے تمہارا ایمان۔

یعنی کہ اللہ تعالیٰ ایسے نہیں ہیں کہ تمہارے ایمان کو ضائع کر دے۔ تو یہاں ایمان سے مراد نماز ہے کہ جو نمازیں تم نے پہلے حکم کے مطابق بیت المقدس کی طرف رخ کر کے پڑھی تھیں ان کو اللہ تعالیٰ ضائع نہیں کریں گے بلکہ وہ مقبول ہیں۔ یہاں ایمان کے لفظ سے صلوٰۃ مراد لی گئی ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ یہاں صلوٰۃ ایمان کا مرادف ہے، ایمان کا ایک شعبہ اور ایمان کا ایک حصہ ہے۔

حضرت شیخ الہندؒ کی تحقیق

حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن رحمہ اللہ نے یہ بات بیان فرمائی کہ سارے ذخیرۂ احادیث میں دو

مواقع ایسے ملتے ہیں جہاں صحابہ کرام ﷺ نے اس طرح کا سوال کیا کہ منسوخ حکم کے مطابق جو عمل ہوا اس کا کیا معاملہ ہوگا؟

ایک واقعہ یہ تحویل قبلہ کے سلسلے میں اور دوسرا حرمت خمر کے سلسلے میں جب آیت خمر نازل ہوئی اور شراب کو حرام قرار دیا گیا تو اس وقت بعض صحابہ کرام نے پوچھا کہ جو حضرات صحابہ ﷺ اس حالت میں انتقال کر گئے کہ اس وقت شراب حرام نہیں ہوئی تھی اور ان کے پیٹ میں شراب موجود تھی تو ان کا کیا بنے گا؟ تو وہاں بھی یہی سوال پیدا ہوا۔ اور یہاں تحویل قبلہ کے سلسلے میں بھی یہ سوال پیدا ہوا۔

ان دو مواقع پر خاص طور پر سوال پیدا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں احکام کے بارے میں پہلے سے ایسے قرائن پائے جا رہے تھے کہ یہ حکم آنے والا ہے۔ خمر کے بارے میں قرآن کریم میں اگرچہ پہلے سے یہ حرمت نہیں آئی تھی لیکن شروع سے اشارے آرہے تھے مثلاً پہلا اشارۃً فرمایا:

"تَتَّخِذُوْنَ مِنْهُ سَكَرًا وَّ رِزْقًا حَسَنًا". [النحل:٦٧]

ترجمہ: اور بناتے ہو اس سے نشہ اور روزی خاصی

اس آیت میں سکر پر رزق حسن کو عطف کیا گیا ہے جس میں ایک لطیف اشارہ اس بات پر موجود ہے کہ سکر رزق حسن نہیں، اور اللہ تعالیٰ کو پسند نہیں، پھر اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی:

"قُلْ فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا". [البقرة:٢١٩]

ترجمہ: کہہ دے ان دونوں میں بڑا گناہ ہے اور فائدے بھی ہیں لوگوں کے لئے، اور ان کا گناہ بہت بڑا ہے ان کے فائدہ سے۔

اس میں شراب کو حرام تو نہیں کہا گیا، لیکن فرمایا کہ اس میں گناہ بھی ہے اور لوگوں کے لئے کچھ منافع بھی ہیں۔ اشارہ اس طرف ہے کہ جب دونوں قسم کی باتیں پائی جا رہی ہیں تو اس صورت میں جس چیز کا غلبہ زیادہ ہو یعنی اگر گناہ کا غلبہ زیادہ ہے یا ضرر کا تو اس کو ترک کر دینا چاہئے۔

ان تمام اشاروں سے صحابہ کرام ﷺ یہ سمجھ رہے تھے کہ عنقریب خمر کی حرمت کا حکم آنے والا ہے اور ایک روایت ایسی آتی ہے کہ جس میں نبی کریم ﷺ کی طرف یہ صراحت سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے صحابہ کرام ﷺ سے فرما دیا تھا کہ عنقریب خمر کی حرمت آنے والی ہے تو حکم کے آنے سے پہلے قرائن پائے جا رہے تھے، اس واسطے صحابہ کرام ﷺ کو اشکال ہوا کہ جن صحابہ کرام ﷺ کا انتقال اس حالت میں ہوا جب قرائن آرہے تھے اس کے باوجود انہوں نے شرب خمر جاری رکھا تو آیا کہیں ایسا تو نہیں کہ ان سے اس پر آخرت میں مواخذہ ہو۔

بیت اللہ کی طرف رجحان خاطر

یہی معاملہ تحویل قبلہ کے بارے میں بھی پیش آیا کہ اگرچہ تحویل قبلہ کا صریح حکم تو بعد میں آیا لیکن پہلے اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا کہ:

قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَآءِ ۚ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰهَا. [البقرة: ۱۴۴]

ترجمہ: بے شک ہم دیکھتے ہیں بار بار اٹھنا تیرے منہ کا آسمان کی طرف، سو البتہ پھیرے گے ہم تجھ کو جس قبلہ کی طرف تو راضی ہے۔

ہم دیکھ رہے ہیں آپ کو کہ آپ بار بار وحی کے انتظار میں نظر اٹھا کر آسمان کی طرف دیکھ رہے ہیں تو ہم آپ کو ایسا قبلہ دے دیں گے جو کہ آپ کو پسند ہوگا۔ یہ اس بات کی تقریباً صراحت تھی کہ تحویل قبلہ ہونے والا ہے اور دوسرے قرائن بھی موجود تھے اس واسطے صحابۂ کرام ﷺ کے دل میں خیال پیدا ہوا کہ جب قرائن پہلے سے موجود تھے تو اس کے باوجود نمازیں سابقہ قبلے کی طرف رخ کر کے پڑھی گئیں تو وہ معتبر ہوئی یا نہیں۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی: "مَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيْعَ اِيْمَانَكُمْ" اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہم تمہاری نمازوں کو ضائع نہیں کریں گے۔

تحویل قبلہ کے متعلق علماء کے اقوال

حدیث کے جزوی متعلقات میں گفتگو کرنے سے پہلے یہ بات سمجھ لینا چاہئے کہ تحویل قبلہ کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ تحویل قبلہ دو مرتبہ ہوئی اور نسخ مرتین ہوا ہے، یعنی شروع میں جب نماز فرض ہوئی تو اس وقت قبلہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بیت اللہ کو ہی مقرر کیا گیا تھا۔ لیکن بعد میں وہ قبلہ کعبہ سے بیت المقدس کی طرف منتقل کر دیا اور بیت المقدس کی طرف منتقل کرنے کے بعد سولہ سترہ مہینے نماز پڑھی گئی یعنی مدینہ منورہ آنے کے بعد اور پھر بیت اللہ شریف کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم آیا تو گویا نسخ دو مرتبہ ہوا تحویل قبلہ دو مرتبہ ہوئی۔ ایک مرتبہ بیت اللہ سے بیت المقدس کی طرف پھر دوسری مرتبہ بیت المقدس سے بیت اللہ کی طرف۔ جو حضرات نسخ مرتین کے قائل ہیں ان کے درمیان بھی اس میں اختلاف ہے کہ بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کا جو حکم دیا گیا تھا وہ کب دیا گیا تھا۔

بعض لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ مدینہ منورہ آنے کے بعد دیا گیا تھا اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ یہ حکم مکہ مکرمہ

میں ہی آچکا تھا اور مکہ مکرمہ سے جب آپ نے مدینہ منورہ کی طرف ہجرت فرمائی تو اس وقت سے بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کا حکم چلا آرہا تھا اور مدینہ منورہ میں برقرار رکھا یہاں تک کہ سولہ / سترہ ماہ کے بعد منسوخ ہوا۔

دوسرا قول ان حضرات علماء کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تحویل قبلہ کا نسخ دو مرتبہ نہیں ہوا بلکہ صورتحال یہ تھی کہ جب سے نماز فرض ہوئی اس وقت ہی سے قبلہ بیت المقدس کو بنایا گیا تھا، لیکن رسول اللہ ﷺ بیت المقدس کو قبلہ بنانے کے لئے نماز اس طرح پڑھا کرتے تھے کہ بیت المقدس کا استقبال بھی ہو جائے اور کعبہ شریف کا استقبال بھی ہو جائے اور اس کا مطلب یہ ہے رکنین یمانین یعنی رکن یمانی اور حجر اسود کے درمیان کھڑے ہو کر اگر نماز پڑھیں تو شمال کی طرف آپ کا رخ ہوگا اس طرح بیت اللہ بیچ میں آگیا اور شمال کی جانب رخ کرنے سے بیت المقدس کی طرف بھی رخ ہو رہا ہے اس طرح دونوں کو جمع کرتے تھے چونکہ آپ کی خواہش یہی تھی کہ قبلہ بیت اللہ شریف ہو جس کی وجہ یہ کہ بیت اللہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کی یادگار اور **"اَوَّلَ بَيۡتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ"** پہلی عبادت گاہ دنیا کے اندر وہی قائم کی گئی تھی، بیت المقدس تو بہت بعد کی تعمیر ہے، اس وجہ سے بیت اللہ کی طرف آپ کا طبعی رجحان تھا، لیکن چونکہ بیت کی طرف رخ کرنے کا حکم تھا تو آپ دونوں کو جمع کر لیتے تھے، جس سے حکم شرعی کی تعمیل بھی ہو جاتی اور بیت اللہ کی طرف رخ کرنے کی طبعی خواہش تھی وہ بھی پوری ہو جاتی، یہ سلسلہ مکہ مکرمہ میں جاری رہا اور مکہ ہی میں یہ صورت ممکن تھی۔ مدینہ منورہ تشریف لانے کے بعد یہ صورت ممکن نہ رہی۔ کیونکہ وہاں بیت اللہ کی طرف استقبال کرنے کی کوئی صورت نہ رہی اس لئے کہ بیت اللہ اور بیت المقدس دونوں مخالف سمت میں تھے۔ بیت المقدس شمال اور بیت اللہ جنوب میں۔ اس واسطے وہاں آپ نے تعمیل تو حکم شرعی کی فرمائی کہ بیت المقدس کی طرف رخ فرماتے رہے لیکن دل میں خواہش یہ برقرار رہی کہ قبلہ اگر بیت اللہ کی طرف ہو جائے تو اچھا ہے۔ اس لئے آپ وحی کے انتظار میں بار بار آسمان کی طرف نظر اٹھا رہے تھے تو یہ آیت نازل ہوئی:

" قَدۡ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجۡهِكَ فِى السَّمَآءِ‌ۚ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبۡلَةً تَرۡضٰٮهَا"۔

چنانچہ پھر سولہ یا سترہ ماہ کے بعد قبلہ بدل دیا گیا اور بیت اللہ ہو گیا یہ ہوا **"نسخ مرة"**

تیسرا قول ہے کہ جب نماز فرض کی گئی تو اس وقت آپ کے لئے اللہ کی طرف سے کوئی خاص قبلہ مقرر نہیں کیا گیا کہ فلاں قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھو۔ گویا آپ ﷺ کے اجتہاد پر چھوڑ دیا گیا تھا کہ آپ جس قبلہ کو چاہیں اختیار کر لیں۔ تو آپ ﷺ بیت اللہ کو افضل سمجھتے تھے، کیونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قبلہ اور یادگار تھی اور **"اول بيت وضع للناس"** کا مرتبہ بھی اسی کو حاصل تھا، لہٰذا آپ نے اپنے اجتہاد سے بیت اللہ کو قبلہ بنایا اور اس اجتہاد پر آپ کو باقی رکھا گیا۔ یعنی اللہ کی طرف سے اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی تا کہ ان ﷺ باتوں پر بھی عمل ہو جائے جو یہ کہتے ہیں کہ آپ اسی طرح نماز پڑھتے تھے کہ بیت اللہ بھی سامنے ہو اور بیت المقدس بھی۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ آپ ایسا بطور احتیاط کرتے تھے کہ جب تک ممکن ہو بیت المقدس کا بھی استقبال ہو جائے، کیونکہ بیت المقدس اہل کتاب کا قبلہ یعنی یہودیوں کا قبلہ تھا، لیکن بعد میں جب حکم آیا تو اس میں کہہ دیا گیا کہ بیت المقدس کی طرف رخ کریں اور سولہ ماہ کے بعد اس کو بھی منسوخ کر دیا گیا۔ تو تیسرا قول یہ ہے کہ اس میں نسخ مرتین لازم نہیں آتا بلکہ اس میں نسخ مرۃ ہوا اس لئے کہ پہلا تو حکم نہیں تھا بلکہ اجتہاد تھا۔

تینوں اقوال موجود ہیں اور بہت سے علما نے آخری دو قولوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دی ہے اور ان قولوں کو ترجیح دینے کی وجہ یہ ہے کہ نسخ مرتین کا قول اختیار کرنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ ان حضرات کے ذہن میں یہ بات ہے کہ ایک حکم دو مرتبہ منسوخ ہونا کوئی پسندیدہ بات نہیں۔ اس لئے کوئی ایسا طریقہ اختیار کرنا چاہئے کہ جس میں نسخ ایک مرتبہ ہو۔ امام بخاریؒ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے اور حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے اسی کو ترجیح دی ہے دوسرے حضرات محدثین اسی کے قائل ہیں۔ [۱۷۷]

ترجمۃ الباب کی تشریح وحل

یہ پس منظر اگر ذہن میں ہو تو امام بخاری رحمہ اللہ کا ترجمۃ الباب سمجھنا آسان ہو جاتا ہے، کیونکہ جب امام بخاری رحمہ اللہ علیہ فرمایا کہ "**الصلوٰۃ من الإیمان و ما کان اللہ لیضیع إیمانکم**" سے صلوٰۃ کی تفسیر فرمائی یعنی "**صلاتکم**" یہاں تک تو بات صاف تھی لیکن آگے لفظ بڑھا دیا کہ "**عند البیت**" اس "**عند البیت**" کے لفظ کے بڑھانے کی وجہ سے بڑا اخلجان واقع ہوا۔ اس لئے کہ جب بیت مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے مراد بیت اللہ ہوتا ہے تو امام بخاریؒ کی تشریح کے مطابق معنی یہ ہوئے کہ اللہ تمہاری ان نمازوں کو ضائع نہیں فرمائیں گے جو تم نے بیت اللہ کے پاس پڑھی ہیں۔ حالانکہ صحابہ کرام ؓ کو جو شبہ پیدا ہوا تھا وہ ان نمازوں کے بارے میں تھا جو بیت المقدس کی طرف رخ کرتے ہوئے مدینہ منورہ میں پڑھی تھیں جب ان نمازوں کے بارے میں شبہ پیش آیا تھا تو جواب بھی ان نمازوں کے بارے میں ہونا چاہئے تھا کہ تم نے مدینہ منورہ میں بیت المقدس کی طرف منہ کر کے جو نمازیں پڑھیں تو وہ ضائع نہیں ہوں گی اور امام بخاری تشریح کر رہے تھے "**عند البیت**" کی تو یہ بات شبہ کا جواب نہیں بنتی۔ لہٰذا "**عند البیت**" کیوں بڑھایا؟

بعض حضرات اس سوال کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ کسی راوی نے اپنی طرف سے بڑھا دیا ہے اور اصل نسخہ میں نہیں۔

لیکن یہ بات اس لئے غلط ہے کہ تمام نسخے متفق ہیں کہ "**عند البیت**" صحیح ہے اور بعض نے کہا کہ بیت سے مراد بیت المقدس ہے اور "**عند**" سے مراد "**الی**" ہے کہ تم نے جو نماز بیت المقدس کی طرف رخ کر کے

---

۱۷۷ فتح الباری، ج: ۱، ص: ۹۶۔

پڑھی ہیں وہ اللہ تعالیٰ ضائع نہیں کرے گا، لیکن یہ بات بھی خلاف ظاہر ہے کیونکہ عند کو الی کے معنی میں لینا بھی مشکل ہے اور بیت سے بیت المقدس مراد لینا بھی مشکل ہے، اس لئے کہ جب بیت مطلقاً بولا جاتا ہے اس سے بیت اللہ مراد ہوتا ہے۔

لہٰذا حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا "عند البیت" بڑھانے سے مقصد یہ ہے کہ تحویل قبلہ کی تاریخ میں جو اختلاف ہے اس میں قول راجح یہ ہے کہ نسخ ایک مرتبہ ہوا اور مکہ مکرمہ میں جو حکم تھا یا تو باعتبار شرعی یا باجتہاد رسول کریم ﷺ بیت المقدس کی طرف رخ کیا جاتا تھا، لیکن رخ اس طرح کیا کرتے تھے کہ "بین الرکنین" نماز پڑھتے تھے کہ کعبہ کا بھی استقبال ہو جائے اور بیت المقدس کا بھی تو وہاں جو نمازیں پڑھی گئی تھیں وہ بیت المقدس کی طرف رخ کر کے پڑھی گئی تھیں، لیکن تھیں بیت اللہ کے پاس۔ تو معنی یہ ہوئے "صلاتکم التی صلیتموھا متوجھین إلی بیت المقدس عندالبیت".

وہ نمازیں جو تم نے بیت المقدس کی طرف رخ کر کے بیت اللہ کے پاس ادا کیں وہ ہم ضائع نہیں کریں گے۔

سوال: اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ شبہ اب بھی دور نہیں ہوا، کیونکہ صحابہ کرام کو جو شبہ پیدا ہوا تھا وہ ان صحابہ کرام کے بارے میں تھا جو مدینہ منورہ میں انتقال کر چکے تھے اور شبہ ان کی ان نمازوں کے بارے میں تھا جو مدینہ منورہ میں پڑھی گئیں جس میں صرف بیت المقدس کا استقبال تھا جو مدینہ منورہ میں پڑھی گئی، لہٰذا شبہ ابھی بھی باقی ہے اور امام بخاریؒ فرما رہے ہیں کہ "صلوتکم عندالبیت".

جواب: حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے اس کا جواب دیا کہ شبہ "بطریق اولویت" دور ہو گیا ہے اور وہ اس طرح کہ جب ہم نے یہ کہہ دیا کہ وہ نمازیں جو مکہ مکرمہ میں بیت اللہ کے پاس پڑھی گئیں اور رخ بیت المقدس کی طرف تھا وہ ضائع نہیں ہیں، حالانکہ بیت اللہ کا استقبال بہت آسان تھا اس کے باوجود بیت المقدس کی طرف رخ کیا گیا جب وہ قبول ہیں، اللہ تعالیٰ ان کو ضائع نہیں کریں گے تو وہ نمازیں جو بیت اللہ سے بہت دور مدینہ منورہ میں پڑھی گئیں جہاں بیت اللہ کا استقبال اتنا آسان نہیں تھا تو وہ بطریق اولیٰ قبول ہوں گی۔

لیکن مجھے ایسا لگتا ہے کہ اس بات کو اگر برعکس کہیں تو بہت اقرب ہوگا یعنی جو سوال تھا اس کے مطابق جواب دیا گیا ہے اور آیت نے تو درحقیقت یہ بتایا ہے کہ جو نمازیں تم نے مدینہ منورہ میں بیت المقدس کی طرف رخ کر کے پڑھی تھیں وہ قبول ہوئی ہیں، لیکن اس سے بطور "دلالۃ النص" یہ سمجھ میں آ گیا کہ مدینہ منورہ کے اندر جو نمازیں بیت المقدس کی طرف رخ کر کے پڑھی گئیں اور ان میں بیت اللہ کا رخ بالکل نہیں تھا جب وہ قبول ہیں تو وہ نمازیں جو مکہ مکرمہ میں بیت اللہ کے پاس اس طرح پڑھی گئیں جس میں بیت اللہ کا ہی استقبال تھا وہ بطریق اولیٰ قبول ہوئیں۔

اور یہ بات اس لئے زیادہ راجح معلوم ہوتی ہے کہ بظاہر آیت تو صحابۂ کرام کے اس شبہ کے ازالہ کے لئے نازل ہوئی جو ان کو مدینہ منورہ کی نمازوں سے متعلق تھا، لہٰذا آیت کا براہ راست مقصود مکہ مکرمہ کی نمازیں نہیں ہوسکتیں بلکہ مدینہ منورہ کی نمازیں تھیں، البتہ ان سے بطور "دلالۃ النص" مکہ مکرمہ میں پڑھی ہوئی نمازوں کا حکم بھی نکل آیا تو امام بخاریؒ جو عند البیت کا لفظ بڑھا رہے ہیں وہ اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ بطور صراحت النص اس سے اگرچہ مدینہ منورہ کی پڑھی ہوئی نمازیں مراد ہیں، لیکن اسی حکم میں مکہ مکرمہ میں پڑھی ہوئی نمازیں بھی شامل ہیں جو بطور "دلالۃ النص" میں داخل ہیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ کے اس قول "عند البیت" کی یہ توجیہ کی گئی ہے جو اس بات پر مبنی ہے کہ نسخ مرۃ ہوا ہے اور اس کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اور دوسرے بہت سے علماء نے ترجیح دی ہے۔[۱۶۸]

نسخ مرتین کے قول کی ترجیح اور اس کے حق میں دلائل

پہلی دلیل: حقیقت یہ ہے کہ دلائل کے نقطۂ نظر سے زیادہ راجح بات ان حضرات کی معلوم ہوتی ہے جنہوں نے کہا کہ نسخ مرتین واقع ہوا ہے اور نسخ مرتین سے جو اعراض اور انکار کیا جا رہا ہے وہ بے محل ہے کہ جس طرح اللہ ایک مرتبہ منسوخ کر سکتے ہیں اگر دو مرتبہ کریں تو کیا مضائقہ ہے اور نسخ مرتین کا قول قرآن کریم سے زیادہ اقرب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ قرآن کریم نے تحویل قبلہ کے سلسلے میں ارشاد فرمایا:

وَ مَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِىْ كُنْتَ عَلَيْهَآ اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِ.

[البقرة: ۱۴۳]

ترجمہ: اور نہیں مقرر کیا تھا ہم نے وہ قبلہ جس پر تو پہلے تھا مگر اس واسطے کہ معلوم کریں کون تابع رہے گا رسول کا اور کون پھر جائے گا الٹے پاؤں۔

اور ہم نے وہ قبلہ جس پر آپ پہلے تھے (بیت المقدس) مقرر نہیں کیا تھا مگر اس لئے تاکہ ہم یہ جان لیں کہ رسول کی کون اتباع کرتا ہے اور کون نہیں کرتا۔ تو اس آیت کا متبادر مفہوم یہ ہے کہ ہم نے وہ قبلہ ایک عارضی مدت تک مقرر کیا تھا اور مقصد یہ نہیں تھا کہ اس کو مستقل قبلہ بنا دیں بلکہ اصل مقصد یہ تھا کہ لوگوں کا امتحان کریں کہ کون اللہ اور رسول کی بات مانتا ہے اور کون نہیں مانتا، یہ الفاظ اپنے ظاہر اور متبادر مفہوم کے لحاظ سے یہ بتا رہے ہیں کہ بیت المقدس کا قبلہ عارضی طور پر مقرر کیا گیا تھا۔ اگر شروع ہی سے قبلہ بیت المقدس ہوتا تو پھر اس میں

---

۱۶۸ فتح الباری، ج: ۱، ص: ۹۸.

امتحان کیا ہوتا لیکن امتحان اس صورت میں واضح ہوتا ہے کہ پہلے قبلہ، کعبہ کو بنایا گیا اور پھر کہا گیا کہ بیت المقدس کی طرف رخ کرو تو وہاں لوگوں کے دلوں میں یہ گمان پیدا ہوتا ہے کہ پہلے قبلہ بیت اللہ تھا اس کو چھوڑ کر افضل سے مفضول کی طرف کیوں رخ کیا، لیکن یہ امتحان تھا کہ کون اتباع کرتا ہے اور کون نہیں کرتا۔ یہ توجیہ آیت سے زیادہ ظاہر اور متبادر ہے اگرچہ آیت میں تاویل ان لوگوں کے قول کے مطابق بھی ہوسکتی ہے جو مرۃ کے قائل ہیں ،لیکن ظاہر کے خلاف ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حدیث جبریل جس میں حضرت جبریل علیہ السلام نے امامت فرمائی تو اس میں صاف صاف موجود ہے کہ **"عند باب البیت"** یعنی بیت اللہ کے دروازے کے پاس، تو دروازے کے پاس کوئی آدمی کھڑا ہوا ہو تو بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس صورت میں خالصتاً رخ بیت اللہ کی طرف ہوگا، لہٰذا یہ قول صحیح نہیں کہ شروع سے بیت المقدس کا حکم تھا اور بظاہر اس سے اس قول کی بھی تردید ہوتی ہے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ جب نماز فرض ہوئی تھی تو کوئی قبلہ فرض نہیں کیا گیا تھا، کیونکہ قبلہ مقرر نہ کرنے کی کوئی دلیل نہیں، یہ جو صحیح حدیث ہے کہ جبرئیل نماز سکھانے کے لئے آئے تو نماز سکھانا بھی مقصود تھا نماز کے مواقیت کی تعلیم دینی بھی مقصود تھی اور اگر اس میں یہ بھی شامل کرلیا جائے کہ اس میں قبلہ کا رخ بتانا مقصود تھا تو مقصد پورا ہوتا ہے کہ جب جبرئیل علیہ السلام نے بیت اللہ کی طرف رخ کیا تو پتہ چل گیا کہ قبلہ اللہ تعالیٰ نے بیت اللہ کو بنایا تھا، لہٰذا یہ کہنا کہ جب نماز شروع میں فرض ہوئی تھی تو قبلہ مقرر نہیں تھا، اس حدیث کے خلاف ہے۔ ہاں! جن روایتوں میں یہ آتا ہے کہ آپ اپنے اجتہاد سے دونوں کو جمع کیا کرتے تھے تو یہ فرضیت صلوٰۃ سے پہلے کا واقعہ ہوسکتا ہے، فرضیت صلوٰۃ سے پہلے آپ ﷺ جو نمازیں پڑھا کرتے تھے ان نمازوں کے اندر کوئی خصوصی حکم موجود نہیں تھا اس لئے آپ **"جمع بین قبلتین"** فرماتے تھے، لیکن جب قبلہ کا حکم آگیا تو پھر نسخ مرۃ کا کوئی راستہ نہیں رہتا پھر تو یہ درست ہے یہ کہ قبلہ شروع میں کعبہ کو بنایا گیا اور بعد میں بیت المقدس کو بنایا گیا۔

تمام اقوال میں تطبیق

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اپنی تقریر بخاری میں فرمایا ہے کہ شروع میں کعبہ کو ہی قبلہ بنایا گیا تھا، لیکن پھر ہجرت سے تین سال پہلے بیت المقدس کی طرف تحویل ہوئی اور اس پر حضرتؒ نے معجم طبرانی کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے اس میں یہ صراحت ہے کہ ہجرت سے تین سال یا تین ماہ پہلے قبلہ کا رخ بیت المقدس کی طرف پھیرا گیا اور پھر مدینہ منورہ جانے کے سولہ / سترہ ماہ بعد بیت اللہ کی طرف رخ کیا گیا اس روایت پر عمل کرنے سے تمام روایتوں کی تطبیق ہوجاتی ہے۔[۱۷۹]

---

[۱۷۹] تفصیل ملاحظہ ہو: فضل الباری، ج:۱، ص: ۴۷۳، و السنن الکبریٰ، رقم: ۱۱۰۰۴، ج:۶، ص: ۲۹۱، والمعجم الکبیر، رقم: ۱۷، ج:۱۷، ص:۱۸۔

"عند البیت" سے نسخ مرۃ پر دلالت لازمی نہیں

اور پھر اگر اس بات کو لیا جائے تو یہ کہنا بھی مشکل ہوگا کہ امام بخاریؒ نے ان لوگوں کے قول کو ترجیح دی ہے جو نسخ مرۃ کے قائل ہیں، انہوں نے تو صرف "عند البیت" کا لفظ بڑھایا، تو "عند البیت" کا لفظ بڑھانا نسخ مرۃ کے لئے لازم نہیں بلکہ نسخ مرۃ کی یہ صورت جو علامہ عثمانیؒ نے بیان فرمائی ہے ہوسکتا ہے کہ وہی امام بخاریؒ کی بھی مراد ہو، کیونکہ اس میں بھی ہجرت سے پہلے آخری ایام میں بیت اللہ کے پاس بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نمازیں پڑھی گئیں اسی لئے عین ممکن ہے کہ امام بخاریؒ کا یہی مقصود ہو، دلائل کے نقطۂ نظر سے بھی یہ بات زیادہ راجح معلوم ہوتی ہے۔

دو بار نسخ ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں

اور نسخ مرتین سے گھبرانے کی کیا ضرورت ہے۔ بتلانا یہی مقصود ہے کہ نہ بیت المقدس میں کچھ رکھا ہے اور نہ بیت اللہ میں۔ جو کچھ ہے وہ اللہ کے حکم کی وجہ سے ہے، اللہ جل جلالہ کی نسبت کی وجہ سے ہے، اللہ تعالیٰ جس طرف رخ کرنے کا حکم فرمادیں وہی قبلہ ہے اور وہی واجب التعمیل ہے اور اس میں کسی چوں وچرا کی گنجائش نہیں ہے اور یہ بتانے کے لئے نسخ مرتین ہی زیادہ مناسب ہے تا کہ یہ خیال دل سے نکل جائے کہ کسی عمارت میں اپنی ذات کی وجہ سے کوئی قدوسیت موجود ہے جو اس کو قبلہ بنانے کی اہل قرار دیتی ہے، یہ کسی میں نہیں بلکہ جس کو اللہ قبلہ بنائے وہی بہتر ہے، اور حکم باری تعالیٰ ہی تقدس کا حامل ہے:

"قُلْ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ". [۱۸۰]

ترجمہ: تو کہہ اللہ ہی کا ہے مشرق و مغرب چلائے جس کو چاہے سیدھی راہ۔

آپ کہہ دیجئے اللہ تعالیٰ ہی کے لئے ہے مشرق و مغرب جس طرف چاہیں حکم دیں۔ عبادت اس عمارت کی نہیں عبادت تو اللہ کی ہورہی ہے:

"فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ". [۱۸۱]

ترجمہ: "سو جس طرف تم منہ کرو وہی ہی متوجہ ہے اللہ"۔

---

[۱۸۰] البقرة: ۱۴۲.

[۱۸۱] البقرة: ۱۱۵.

لیکن تمہاری توجہ کو ایک طرف مرکوز کرنے کے لئے ایک رخ بتادیا گیا ہے کہ جب اللہ کی طرف سے ایک رخ بتادیا جائے تو وہی رخ ہے اور جب کوئی دوسرا بدل دیا جائے تو دوسرا ہو جائے گا۔ اس لئے نسخ مرتین سے گھبرانے کی کیا ضرورت ہے صرف اس واسطے کہ نسخ مرتین لازم آئے گا دور کی تاویلات کرنے کی ضرورت نہیں۔

۴۰ ۔ حدثنا عمرو بن خالد قال : حدثنا زهير قال : حدثنا أبو إسحاق عن البراء أن النبي ﷺ كان أول ما قدم المدينة نزل على أجداده ۔ أو قال: أخواله ۔ من الأنصار، و أنه صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهرا ۔ أو سبعة عشر شهرا ۔ و كان يعجبه أن تكون قبلته قبل البيت ، وأنه صلى أول صلاة صلاها صلاة العصر وصلى معه قوم ، فخرج رجل ممن صلى معه فمر على أهل مسجد و هم راكعون فقال: أشهد بالله لقد صليت مع رسول الله ﷺ قبل مكة فداروا كما هم قبل البيت ، وكانت اليهود قد أعجبهم إذ كان يصلي قبل بيت المقدس و أهل الكتاب ، فلما ولى وجهه قبل البيت أنكروا ذلك.

قال زهير: حدثنا أبو اسحاق ، عن البراء في حديثه هذا ، أنه مات على القبلة قبل أن تحول رجال و قتلوا فلم ندر ما نقول فيهم ، فأنزل الله تعالىٰ ﴿وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيْمَانَكُمْ﴾ [البقرة:۱۴۳] [أنظر: ۳۹۹، ۴۴۸۶، ۴۴۹۲، ۷۲۵۲] [۱۸۳]

احادیث باب میں کچھ قابل ذکر باتیں

اب حدیثوں میں کچھ باتیں قابل ذکر ہیں۔ اس میں حضرت براء بن عازب ؓ کی حدیث نقل کی ہے:

"أن النبي ﷺ كان أول ما قدم المدينة نزل على أجداده أو قال أخواله من الأنصار" کہ نبی کریم ﷺ جب ابتداء میں مدینہ منورہ تشریف لائے تھے تو آ کر اپنے ننھیال میں یا اپنے ماموں کے پاس مہمان ہوئے تھے، یہ اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ انصار کا وہ قبیلہ جس میں نبی کریم ﷺ آ کر مہمان ہوئے تھے وہ آپ ﷺ کی ننھیال تھا، اس کو بعض جگہ اجداد سے تعبیر کیا گیا ہے اور بعض جگہ ننھیال سے۔

اس کی حقیقت یہ ہے کہ اس قبیلہ یعنی بنی مالک بن نجار کا حضور ﷺ کی ننھیال ہونا مجازاً و توسعاً ہے ورنہ

---

۱۸۳ وفي صحيح مسلم ، كتاب المساجد ، و مواضع الصلاة ، باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة ، رقم : ۸۱۸ ، ۸۱۹ ، وسنن الترمذي ، كتاب الصلاة ، باب ماجاء في إبتداء القبلة ، رقم : ۳۱۲ ، وسنن النسائي ، كتاب الصلاة ، باب فرض القبلة ، رقم : ۴۸۴ ، ۴۸۵ ، وكتاب القبلة ، باب إستقبال القبلة ، رقم : ۷۴۴ ، وسنن ابن ماجة ، كتاب إقامة الصلوة و السنة فيها ، باب القبلة ، رقم : ۱۰۰۰ ، و مسند أحمد ، أول مسند الكوفيين ، باب حديث البراء بن عازب ، رقم : ۱۷۷۶۵ ، ۱۷۸۰۶ ، ۱۷۹۵۸.

حقیقی ننھیال نہیں تھا، کیونکہ حقیقی ننھیال تو وہ ہوتی جو حضرت آمنہ کے رشتے دار ہوتے تو کہا جاتا کہ حضور ﷺ کی ننھیال ہے، لیکن آپ کے پردادا یعنی ہاشم نے مدینہ کے ایک خاندان بنی نجار میں نکاح کیا تھا وہ بڑے مرتبہ والی خاتون تھیں وہ پہلے کسی اور کے نکاح میں تھیں، بعد میں ہاشم کے نکاح میں آئیں۔ جس کے نکاح میں بھی جاتی تھیں تو یہ شرط لگاتی تھیں کہ جب چاہوں میں اپنے اوپر طلاق واقع کرلوں تو ہاشم سے نکاح کرتے وقت یہی شرط لگائی اور پھر ہاشم سے ان کے بطن سے عبدالمطلب پیدا ہوئے، لیکن ہاشم کا بعد میں انتقال ہوگیا اور عبدالمطلب چھوٹے بچے تھے اور ان کا اصل نام شیبہ بن حسام تھا جب ہاشم کا انتقال ہوگیا تو مطلب ان کو مدینہ منورہ سے لینے کے لئے آئے، شروع میں ان کی والدہ انکار کرتی رہیں، لیکن آخر کار بھیجنے پر راضی ہوگئیں تو مطلب ان کو اپنے ساتھ بیٹھا کر مکہ مکرمہ لے آئے۔ جب لوگوں نے دیکھا کہ مطلب اپنے ساتھ ایک لڑکے کو بٹھا کر لا رہے ہیں تو کہنے لگے کہ مطلب نے غلام خریدا ہے حالانکہ وہ غلام نہیں تھے، بھتیجے کو لا رہے تھے اس وجہ سے ان کا لقب عبدالمطلب ہوگیا تو بہرحال یہ عبدالمطلب کی ننھیال تھی گویا حضور ﷺ کے دادا کی ننھیال اور دادا کی جو ننھیال ہوتی ہے وہ اپنی ننھیال نہیں ہوتی ان پر جو ننھیال کا اطلاق کیا گیا وہ مجازاً ہے کہ دادا کی ننھیال مراد ہے ایک مجاز تو یہ ہے۔

دوسرا مجاز یہ ہے کہ یہ سارا واقعہ ہاشم کے نکاح کا بنوعدی ابن نجار کے ساتھ ہے جب کہ آپ ﷺ بنو مالک ابن النجار کے پاس اترے تھے تو یہاں دوسرا مجاز ہے کہ بنوعدی ابن النجار تو اصلاً ننھیال تھے، لیکن بنو مالک ابن نجار پر بھی ننھیال کا اطلاق کیا گیا اس وجہ سے کہ مالک ابن نجار عدی ابن نجار کے بھائی تھے، یہ کہنے میں کہ وہ جا کر اترے تھے اپنے ننھیال میں اس میں مجاز در مجاز ہے۔

آگے فرمایا: **"انہ صلی قبل بیت المقدس ستة عشر شهرا"** بیت المَقدِس مصدر میمی ہے، مقدس ہونے کے معنی ہیں۔ اور بیت المقدّس (دال پر تشدید اور زبر کے ساتھ) معنی کے اعتبار سے مرجوح ہے، اگرچہ بعض علماء نے **"بیتُ المُقَدَّسُ"** بھی پڑھا ہے، لیکن زیادہ صحیح **"بیت المقدِس"** ہی ہے۔ بیت المقدس میں آپ کا نماز پڑھنے کا ذکر بعض روایتوں میں سولہ ماہ اور بعض روایتوں میں سترہ ماہ کا آیا ہے۔

واقعہ یوں ہے کہ آپ ﷺ ۱۲ ربیع الاول کو مدینہ تشریف لائے اور اگلے سال رجب کے نصف میں تحویل ہوئی۔ اگر شروع ربیع الاول کو شامل کریں تو سترہ ماہ بنتے ہیں اور جنہوں نے ربیع الاول کو نکالا تو سولہ ماہ بنتے ہیں۔

" و کان یعجبه أن تکون قبلته قبل البیت " آپ ﷺ کو یہ بات پسند تھی کہ آپ ﷺ کا قبلہ بیت اللہ کی جانب ہو۔

تحویل قبلہ کے بعد پہلی نماز کونسی پڑھی گئی

"وانه صلی أول صلوٰة صلاها صلوٰة العصر" اور آپ ﷺ نے پہلی نماز جو بیت اللہ کی طرف

پڑھی وہ نماز عصر تھی۔

یہاں روایات میں دوسرا معرکۃ الآراء اختلاف پیدا ہوگیا کہ آپ ﷺ نے تحویل کے وقت کونسی نماز پڑھی تھی۔ **"و صلی معهم قوم"** اور آپ ﷺ کے ساتھ قوم نے بھی نماز پڑھی۔ **"فخرج رجل ممن صلی معه"** تو ایک شخص نکلا ان لوگوں میں جس نے آپ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی تھی۔ **"فمر علی أهل مسجد"**، وہ ایک اہل مسجد کے پاس سے گزرا **"وهم راكعون"** جبکہ وہ رکوع میں تھے **"فقال اشهد با لله لقد صليت مع رسول الله ﷺ قبل مكة"** ان لوگوں کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا بیت المقدس کی طرف تو باہر سے آواز دی کہ اللہ کی قسم کھا کہتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مکہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی۔

"فداروا كما هم قبل البيت" تو سب نے بیت اللہ کی طرف رخ کر لیا۔ یہاں اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضور ﷺ بیت اللہ کی طرف رخ کر کے پہلی نماز مسجد نبوی میں عصر کی پڑھی تھی اور ایک صاحب نے آپ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھ کر دوسری مسجد میں جا کر دیکھا کہ وہاں لوگ ابھی تک بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھ رہے ہیں تو ان کو آواز دی اور انہوں نے اپنا رخ تبدیل کر لیا۔

لیکن بعض روایات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب تحویل قبلہ کا پہلا حکم آیا تو حضور ﷺ خود تنہا ظہر کی نماز پڑھ رہے تھے اور آپ کا بیت المقدس کی طرف رخ تھا اور یہ بھی آتا ہے کہ نماز کے دوران خود آپ مڑ گئے۔ مڑنے کا واقعہ صرف حضور ﷺ کا ہے دوسروں کا نہیں۔

ایک اور روایت میں آتا ہے کہ دوسرے لوگوں کو جا کر خبر دی گئی وہ بھی مڑ گئے یہ واقعہ قبا میں پیش آیا اور فجر کا وقت تھا تو اس طرح روایات میں بڑا تعارض نظر آتا ہے، لیکن تمام روایات کو مدنظر رکھنے کے بعد جو صحیح صورتحال سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ تحویل قبلہ کا حکم سب سے پہلے ظہر کے وقت آیا۔[۱۸۳]

اس کا واقعہ یہ ہے کہ آپ ﷺ بنو سلمہ کے قبیلہ کی بستی میں اپنے ایک صحابی حضرت براء بن عازب ؓ کی والدہ کی عیادت کے لئے تشریف لے گئے تھے، وہیں نماز کا وقت ہوگیا تو بنو سلمہ کی مسجد میں آپ ﷺ نے ظہر کی نماز پڑھنا شروع کر دی، ابھی دو رکعت پڑھی تھیں کہ تحویل قبلہ کا حکم آگیا تو آپ ﷺ نے خود رخ پھیر لیا اور تمام صحابہ ؓ نے بھی پھیر لیا اور اب بیت المقدس کی بجائے بیت اللہ کی طرف رخ کر لیا اور باقی دو رکعتیں بیت اللہ کی طرف رخ کر کے پڑھیں، یہ واقعہ مسجد بنو سلمہ میں پیش آیا۔

یہ وہی مسجد بنی سلمہ ہے جس کو آج کل مسجد قبلتین کہتے ہیں۔ اب مدینہ منورہ میں یہ بڑی شاندار مسجد بن گئی ہے یہ واقعہ ظہر کا تھا۔ پھر آپ مسجد نبوی تشریف لائے اور عصر کی نماز پوری پوری بیت اللہ کی طرف رخ کر کے پڑھی، لہٰذا یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ **"اول صلوٰة صلّٰها صلوٰة العصر"** اس وجہ سے کہ پہلی مکمل نماز جو

---

۱۸۳ عمدة القاری، ج:۱، ص:۳۶۳.

بیت اللہ کی طرف رخ کر کے پڑھی گئی وہ نماز عصر تھی ورنہ اس سے پہلے جو پڑھی گئی تھی اس میں صرف دو رکعتیں بیت اللہ کی طرف تھیں اور یہ نماز آپ ﷺ نے اپنی جگہ پر مسجد نبویؐ میں ادا فرمائی۔ پھر یہاں سے ایک صاحب اٹھ کر گئے تو وہ جو اگلا واقعہ ہے کہ ایک مسجد والوں پر سے گزرے وہ رکوع کی حالت میں تھے وہ واقعہ مسجد بنو حارثہ کا ہے وہ صاحب مسجد بنو حارثہ میں پہنچے تو وہاں لوگوں کو عصر کی نماز پڑھتے ہوئے پایا۔ تو انہوں نے آواز دی لوگوں نے اپنا رخ تبدیل کر دیا۔

اور قبا کا واقعہ فجر کا ہے، کیونکہ قبا مدینہ منورہ سے فاصلہ پر واقع تھا، بستی بالکل الگ تھی، لہٰذا اس دن کو جانے والا قبا تک نہ جا سکا کہ لوگوں کو بتاتا۔ ہو سکتا ہے کہ رات کے آخری حصے یا دن کے شروع حصے میں پہنچا ہو وہاں جو تحویل قبلہ کا واقعہ پیش آیا وہ فجر میں پیش آیا تو گویا چار مرحلے ہوئے:

پہلا بنو سلمہ میں کہ جہاں آپ ﷺ نے ظہر کے دوران رخ بدلا۔

دوسرا واقعہ مسجد نبوی میں کہ مکمل نماز پڑھی۔

تیسرا واقعہ مسجد بنو حارثہ میں لوگوں کو اطلاع دی گئی اور لوگوں نے رخ بدلا۔

اور چوتھا واقعہ مسجد قبا میں جو اگلے دن فجر کے وقت پیش آیا۔

یہ بات اگر ذہن میں رہے تو تمام روایات اپنی اپنی جگہ پر درست بیٹھ جاتی ہیں اور کوئی اشکال باقی نہیں رہتا۔ صرف ایک روایت امام نسائی نے سنن کبریٰ میں روایت کی ہے۔ حضرت سعید ابن المعلی سے مروی ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ بازار سے واپس آ رہا تھا تو جب مسجد نبوی کے قریب پہنچا تو میں نے دیکھا کہ رسول کریم ﷺ مسجد کے منبر پر تشریف فرما ہیں اور وقت کچھ ایسا تھا کہ عام طور پر اس وقت آپ منبر پر خطبہ وغیرہ نہیں دیتے تھے تو میں نے سوچا کہ کوئی اہم بات ہو گی! لہٰذا میں آپ کے قریب پہنچا کہ سنوں کیا بات ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ قبلہ بدل گیا ہے اب بیت المقدس کی بجائے بیت اللہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی جائے۔ تحویل قبلہ کا اعلان آپ فرما رہے ہیں۔ میں نے سنا تو سوچا کہ جلدی سے دو رکعتیں پڑھوں قبل اس کے کہ باقاعدہ جماعت ہو تاکہ اس نئے قبلہ کی طرف سب سے پہلے نماز پڑھنے والا میں ہوں۔ میں نے جلدی سے دو رکعتیں پڑھیں اس کے بعد آپ ﷺ نے نماز پڑھائی اس روایت کے ظاہر سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ تحویل قبلہ کا حکم مسجد نبوی میں آیا تھا اور پہلی نماز آپ نے مسجد نبوی میں پڑھی نہ کہ بنو سلمہ میں۔ اس وجہ سے بعض لوگوں نے اس سے استدلال کیا ہے۔[۱۸۴]

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ روایت اس مفہوم پر واضح نہیں۔ اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ ﷺ دو رکعتیں کعبہ کی طرف رخ کر کے مسجد بنو سلمہ میں پڑھ چکے، لیکن وہاں پر اعلان کرتے یہ مناسب نہیں تھا بلکہ اپنی جگہ

۱۸۴ السنن الکبریٰ، رقم: ۱۱۰۰۴، ج:۶، ص: ۲۹۱، و تھذیب الکمال، ج: ۳۳، ص: ۳۴۹.

تشریف لائے اور مسجد نبوی میں اعلان کیا اور پھر مکمل نماز بیت اللہ کی طرف رخ کر کے مسجد نبوی میں پڑھی۔ تو یہ روایت اس تقریر کے خلاف نہیں ہے جو ابھی میں نے آپ کے سامنے عرض کی تو فرمایا: **"انــه اول صلوٰة صلاها صلوٰة العصر العصر وصلى معهم قوم ، فخرج رجل ممن صلى معه".** [۱۸۵]

احباب بن نا ہیک اور بعض روایتوں میں احباب بن بشر آتا ہے۔

"فمر على اهل مسجد هم ...... فداروا كما هم قبل البيت".

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ بیت اللہ کی طرف کیسے گھوم گئے، کیونکہ بیت اللہ جنوب کی طرف ہے اور بیت المقدس مدینہ منورہ سے شمال کی طرف تو شمال کو رخ کر کے نماز پڑھ رہے ہیں حکم آگیا کہ جنوب کی طرف رخ کرو تو امام آگے ہوتا ہے پھر مرد مقتدی ہوتے ہیں پھر بچے ہوتے ہیں پھر عورتیں ہوتی ہیں اگر سب اپنی جگہ پر کھڑے ہو کر گھوم گئے تو امام صاحب سب سے پیچھے چلے گئے اور خواتین سب سے آگے ہو گئیں۔ تو یہ **"داروا كما هم قبل البيت"** کیسے ہوا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مطلب نہیں کہ اپنی اپنی جگہوں پر کھڑے ہو کر گھوم گئے بلکہ معنی یہ ہے کہ امام چلا گیا اس جگہ پر جہاں عورتیں کھڑی تھیں اور عورتیں چلی گئیں اس جگہ پر جہاں امام کھڑا تھا اور مرد آگئے اس جگہ پر جہاں پر بچے تھے اور بچے آگئے اس جگہ پر جہاں پر مرد تھے۔ یہ اس تقدیر پر ہے جبکہ نماز میں تینوں اصناف موجود تھیں۔ رجال، صبیان اور نساء لیکن تینوں کا ہونا ضروری نہیں۔ اگر وہ نہیں تھے تو زیادہ آسان معاملہ ہے کہ امام آگے گزر کر اپنی جگہ پر آگیا اور مرد اپنی جگہ پر گھوم گئے اس صورت میں **"فداروهم كما كانوا قبل البيت"** زیادہ واضح ہوگا اور اس وقت اس کا تعلق صرف رجال سے ہوگا۔ رہی یہ بات کہ نماز میں چلنا پڑا یہ عمل کثیر ہے اور عمل کثیر مفسد صلوٰۃ ہوتا ہے۔

اس کا جواب واضح ہے کہ وہ عمل کثیر مفسد ہوتا ہے جو اصلاح صلوٰۃ کے لئے نہ ہو۔ جہاں عمل کثیر مشروع طریقے پر اصلاح نماز کے لئے ہو وہ مفسد صلوٰۃ نہیں، جیسے بناء کے مسئلے میں وضوء ٹوٹ جائے تو آدمی جاتا ہے اور وضو کر کے آتا ہے تو یہ عمل کثیر ہے اس کے باوجود مفسد صلوٰۃ نہیں۔ لہٰذا اگر عمل کثیر اصلاح نماز کے لئے ہو بطریق مشروع تو مفسد صلوٰۃ نہیں۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ **"تلقن من الخارج مفسد صلوٰة"** ہوتا ہے۔ نماز پڑھنے والے شخص کو باہر کا کوئی آدمی حکم دے کہ یہ کرو، پھر نمازی وہ کام کرے، اس کو کہتے ہیں **"تلقن من الخارج"** یہ مفسد صلوٰۃ ہوتا ہے جیسے نماز میں قرأت بھول گیا باہر سے کسی نے لقمہ دیا اور اس نے لے لیا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

یہاں باہر سے آنے والے نے کہا کہ میں نے بیت اللہ کی طرف نماز پڑھی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ تم

---

[۱۸۵] عمدة القاری، ج: ۱، ص: ۳۶۱۔۳۶۴۔

بھی بیت اللہ کی طرف نماز پڑھو تو **"تلقن من الخارج"** ہے اور حنفیہ کے نزدیک مفسد صلوٰۃ ہونا چاہیئے؟

جواب: **"تلقن من الخارج"** حنفیہ کے نزدیک اس وقت مفسد صلوٰۃ ہوتا ہے جبکہ کوئی آدمی محض دوسرے کے کہنے کی تعمیل میں کرے، لیکن اگر محض دوسرے کی تعمیل میں نہیں کرتا بلکہ اس نے سوچا اور اپنی رائے بھی اس میں شامل ہوگئی تو وہ مفسد صلوٰۃ نہیں، جیسے اگر کوئی شخص تلاوت کے دوران باہر سے کوئی لقمہ دے اور پڑھنے والا تقلیداً آنکھ بند کرکے اس کے حکم کی تعمیل کے طور پر لقمہ لے لے تو نماز فاسد ہوجائے گی، لیکن اگر اس نے لقمہ دیا، پھر خود یاد آیا یا تھوڑی دیر سوچا اور سوچنے کے نتیجے میں خیال پیدا ہوا کہ ٹھیک کہہ رہا ہے تو پھر مفسد صلوٰۃ نہیں ہے۔

یہی معاملہ قبلہ وغیرہ میں بھی ہے کہ صحابۂ کرام نے یہاں پر جو عمل کیا وہ یہ تھا کہ آنے والے نے یہ نہیں کہا کہ مڑ جاؤ اور وہ اس کے کہنے سے فوراً مڑ گئے اگر ایسا ہوتا تو **"تلقن من الخارج"** ہوتا کہ آنے والے نے خبر دی کہ قسم کھا کر کہتا ہوں کہ مکہ مکرمہ کی طرف رخ کر کے نبی کریم ﷺ کے ساتھ نماز پڑھ کر آیا ہوں۔ تو یہ خبر تھی لیکن انشاء نہیں۔ اس خبر کے نتیجے میں جو عمل ہوا اس کی تعمیل میں نہیں کیا بلکہ اس کی خبر پر اعتماد کر کے خود فیصلہ کیا کہ اب انہیں مڑ جانا چاہیئے، اس واسطے اس پر **"تلقن من الخارج"** کے مفسد صلوٰۃ کا حکم ہونے کا اشکال وارد نہیں ہوتا۔[۱۸۶]

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کا جو حکم صحابۂ کرام کو معلوم تھا وہ حکم قطعی تھا، حضور اکرم ﷺ سے براہ راست سنا ہوگا تبھی تو عمل کرتے تھے اور مدت سے عمل چلا آرہا تھا۔ قطعی ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں، قاعدہ یہ ہے کہ قطعی نص کے منسوخ ہونے کے لئے بھی قطعی نص کا ہونا ضروری ہے یا اس سے اقویٰ۔ لیکن یہاں ناسخ خبر واحد ہے کہ ایک آدمی آگیا اور اس نے کہا کہ میں نے نماز پڑھی خبر واحد قطعی نہیں، بلکہ ظنی ہوتی ہے تو انہوں نے ظنی کے ذریعے قطعی کو کیسے منسوخ کردیا؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ خبر واحد جو کہ اصلاً ظنی ہوتی ہے لیکن اگر وہ **"محتف بالقرائن"** ہوجائے تو قطعیت کا فائدہ دیتی ہے۔ قرائن ایسے مل جائیں کہ یقین پیدا کرنے والے ہوں تو خبر واحد بھی قطعی کا حکم حاصل کرلیتی ہے۔

فقہاء کرام نے یہ مسئلہ لکھا ہے کہ ایک کمرہ ہے جس کا صرف ایک دروازہ ہے اور اس میں سے ایک شخص نکلتا ہوا دیکھا گیا کہ جس کے ہاتھ میں خون آلود چھری ہے اور اس کے کپڑے پر خون کے دھبے لگے ہوئے ہیں اس کے بال بکھرے ہوئے ہیں، پسینہ آرہا ہے اس کے چہرے پر گھبراہٹ اور پریشانی نمایاں ہے اور آنکھوں سے

---

۱۸۶ اس اشکال کے تین جواب دیئے گئے ہیں: ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ عمل کثیر کے حرام ہونے سے پہلے کا واقعہ ہے، جیسا کہ پہلے نماز میں گفتگو کرلینا حرام نہ تھا، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ احتمال بھی ہے کہ مصلحت مذکورہ کی وجہ سے یہاں عمل کثیر معاف کردیا گیا ہو، تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عمل کثیر متوالی، یعنی مسلسل نہیں، ہوسکتا ہے کہ تحویل کا عمل متفرق طریقے سے ہوا ہو۔ (فضل الباری، ج:۱، ص:۴۷۶)۔

خوف ٹپک رہا ہے اور بھاگ کر وہاں سے نکلا، اس کے بعد فوراً ایک آدمی اندر گیا تو دیکھا کہ تازہ تازہ ایک آدمی مقتول پڑا ہوا ہے۔ تو اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ یہ جو آدمی نکلا ہے اس نے قتل کیا ہے۔ اس لئے کہ قرائن قطعیہ ہیں جس سے قتل عمد بھی ثابت ہوسکتا ہے اس لئے اس شخص سے قصاص لیا جائے گا۔ اسی طرح بعض اوقات قرآئن قطعیہ خبر واحد کو مفید **"للقطع"** بنا دیتے ہیں۔ یہاں خبر واحد **"محتف بالقرائن"** تھی اس معنی میں کہ پہلے سے صحابہ کرام بھی انتظار میں تھے اور حضور ﷺ بار بار منہ اٹھا کر آسمان کی طرف دیکھتے تھے اور ہر وقت صحابہ کرام منتظر تھے کہ اب حکم آنے والا ہے تو ان قرائن پر خبر مفید **"للقطع"** قرار دے کر انہوں نے تحویل قبلہ کیا۔

چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ تحویل قبلہ ظہر کے وقت ہوا تو حضور ﷺ نے دو رکعتیں اس حال میں پڑھیں جبکہ ناسخ نہیں آیا تھا، لہٰذا دو رکعتیں بیت المقدس کی طرف درست ہوگئیں اور باقی دو رکعتیں ناسخ کے آنے کے بعد پڑھیں، لہٰذا وہ بھی درست ہوگئیں۔ بنو حارثہ کے لوگوں نے اس وقت نماز شروع کی جب ناسخ آچکا تھا اور وہ رکوع میں تھے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ نماز کا ایک حصہ انہوں نے رکوع کی حالت میں پڑھ لیا تھا، جبکہ حکم شرعی تو یہ تھا کہ بیت اللہ کی طرف رخ کرو اور یہ کر رہے تھے بیت المقدس کی طرف تو ان کے لئے نماز کے اندر تبدیلی کرنا کیسے درست ہوا۔ ان کو استیناف کرنا چاہئے اور اس سے زیادہ معاملہ قباء والوں کا تھا کہ وہ فجر پڑھ رہے تھے تو انہوں نے تحویل قبلہ کا حکم آنے کے بعد عصر پڑھی۔ مغرب پڑھی پھر عشاء پڑھی اور فجر کا بھی کچھ حصہ پڑھ چکے تھے اور یہ ساری نمازیں بیت المقدس کی طرف رخ کر کے پڑھی گئیں۔ انہوں نے ناسخ پر عمل نہیں کیا بلکہ منسوخ پر عمل کرتے رہے۔ تو آیا ان پر ان کی قضاء واجب ہے یا نہیں؟

جواب: اگرچہ یہ مسئلہ نظری جیسا ہے، کہ جو کچھ ہونا تھا وہ ہوگیا ہمیں کیا پتہ ہے! اب اس بحث میں پڑھنے کی کیا ضرورت ہے!

لیکن اس بحث سے چند اُصول نکلتے ہیں۔ اگرچہ بعض فقہاء کرام نے اس مسئلہ میں یہ فرمایا ہے کہ ان کے ذمے قضا واجب تھی اور انہوں نے ادا کرلی ہوگی ضروری نہیں کہ راوی ہر بات روایت بھی کریں، لیکن زیادہ تر فقہاء کرام کا مؤقف یہ ہے کہ اگرچہ ناسخ پہلے آچکا تھا، لیکن وہ ناسخ ان تک نہیں پہنچا تھا اور اس ناسخ کا معلوم کرنا اپنے ذرائع سے ان کے لئے ممکن بھی نہیں تھا۔ لہٰذا ان کے حق میں حکم اس وقت نافذ ہوگا جب سے ان کو حکم پہنچا اور جو نماز انہوں نے حکم آنے سے پہلے پڑھیں وہ درست ہوگئیں۔ [۱۸۷]

پہلا اُصول یہ کہ دارالاسلام میں لاعلمی کوئی عذر نہیں اگر کوئی آدمی کوئی ناجائز کام کرے اور کہے کہ مجھے تو اس کے ناجائز ہونے کا علم ہی نہیں تھا تو یہ کوئی عذر نہیں۔ اس لئے کہ دارالاسلام میں تو اس کو مواقع حاصل ہیں کہ وہ معلومات کرلے اور اگر نہیں کر رہا ہے تو اس کی اپنی غلطی ہے، لیکن اگر کوئی شخص ایسی جگہ پر اسلام لے آیا جہاں

اس کو اسلام کے احکام معلوم کرنے کا کوئی راستہ نہیں، جیسے فرض کریں افریقہ کے کسی جنگل میں کوئی مسلمان ہو گیا اور وہاں تو سب ننگے قبیلے ہیں ان سے کوئی حکم معلوم کرنا ممکن نہیں اب ایسی صورت میں اگر اس کو یہ معلوم نہیں کہ نماز فرض ہے تو وہ معذور سمجھا جائے گا اور نماز اس پر اس وقت سے فرض ہوگی جب نماز کا حکم اس تک پہنچا۔ اگرچہ فرضیت تو کب کی ہو چکی تھی، لیکن اس شخص کے حق میں اب تک حکم کا بلوغ نہیں ہوا اور اس حکم کے معلوم کرنے کا اس کے پاس کوئی ذریعہ اور راستہ نہیں، لہٰذا وہ معذور ہے۔[۱۸۸]

دوسرا اُصول یہ ہے کہ ہر انسان اپنی وسعت کی حد تک مکلف ہے، لہٰذا اگر وہ کسی حکم شرعی پر اپنی وسعت کی حد تک معلومات کر کے عمل کرے یا جہاں پر شریعت نے تحری کی اجازت دی ہے وہاں تحری کر کے عمل کرے تو اس کا وہ عمل درست ہے خواہ کر لینے کے بعد غلط ثابت ہو جائے۔ مثلاً ایک شخص جنگل میں ہے قبلہ کا رخ معلوم نہیں ایسے ہی قبلہ کا اندازہ لگا کر نماز پڑھ لی اور جب نماز پڑھ کر فارغ ہوا تو کسی نے اس کو بتایا کہ آپ تو الٹے پڑھ رہے تھے رخ ادھر ہے تو اس کی نماز ہو گئی باوجودیکہ اس کو پتہ چل گیا غلط رخ پر پڑھی ہے۔ کیونکہ تحری کر کے پڑھی ہے اور جس وقت پڑھی تھی اس وقت اسی کا مکلف تھا تو عند اللہ مقبول ہوگی۔ یہی معاملہ ان صحابۂ کرام کے ساتھ ہوا کہ ان تک ناسخ نہیں پہنچا تھا اور نہ پہنچنے کے مواقع تھے۔ اس لئے ان کے اوپر فرض نہیں تھا کہ کہیں جا کر پوچھتے کہ قبلہ بدل گیا یا نہیں۔ اس واسطے انہوں نے واجب پر عمل کیا اور یہ وہ موقع ہے کہ جہاں **"استصحاب"** حال بھی عذر ہوتا ہے کہ یہ حکم چلا آرہا تھا کہ بیت المقدس قبلہ ہے اب ہر لحہ میں آدمی کو تحقیق کرنے کی حاجت نہیں تھی، اس حکم پر **"استصحاب"** حال تک عمل کرتا چلا جائے گا جب تک جدید حکم آجائے۔ لہٰذا ان کی نماز ہو گئی۔[۱۸۹]

تحویل قبلہ پر یہود و نصاریٰ کا غصہ

"وكانت اليهود قد اعجبهم اذ كان يصلي قبل بيت المقدس و أهل الكتاب".

اور یہودیوں کو یہ بات پسند آتی تھی کہ جب آپ ﷺ بیت المقدس کی طرف رخ کرتے تھے تو کہتے تھے کہ دیکھو ہمارا قبلہ جو تھا وہی انہوں نے مان لیا اور **"وأهل الكتاب"** اس کا عطف یہود پر ہوگا۔

اب مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ چلو یہود کے خوش ہونے کی بات تو سمجھ میں آتی تھی، لیکن آگے جب اہل کتاب بول رہے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس سے نصاریٰ مراد ہیں اور نصاریٰ کے خوش ہونے کا کیا موقع، کیونکہ نصاریٰ کا قبلہ تو بیت المقدس ہے نہیں ان کا قبلہ تو **"بيت اللحم"** ہے جہاں عیسیٰ علیہ السلام پیدا ہوئے اور جہاں سے اس وقت پوپ پال صاحب حج کر کے آرہے ہیں تو وہ ہے ان کا قبلہ۔ ان کو بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کی کیا خوشی؟

۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹ عمدة القاري، ج: ۱، ص: ۳۶۶.

اس کا صحیح جواب میرے نزدیک یہی ہے کہ خوشی یہ ہے کہ بیت المقدس اور "**بیت اللحم**" ایک ہی سمت میں واقع ہیں۔ مدینہ منورہ سے دونوں شمال میں ہیں جب بیت المقدس کی طرف رخ کیا تو "**بیت اللحم**" کی طرف بھی ہوگیا، اس واسطے وہ خوش ہوتے ہیں۔

"**فلما ولی وجهه قبل البیت**" جب نبی کریم ﷺ نے اپنا رخ بیت اللہ کی طرف کیا تو یہود اور اہل کتاب نے اس کو بڑا بُرا سمجھا۔ اسی پر آیت کریمہ نازل ہوئی:

"**سَيَقُولُ السُّفَهَآءُ مِنَ النَّاسِ مَاوَلّٰهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِیْ كَانُوْا عَلَيْهَا**". [البقرة: ۱۴۲]

ترجمہ: اب کہیں گے بیوقوف لوگ کہ کس چیز نے پھیر دیا مسلمانوں کو ان کے قبلہ سے جس پر وہ تھے۔

تحویل قبلہ سے پہلے پڑھی گئی نمازیں مقبول ہیں یا نہیں؟

"**قال زهير حدثنا أبو إسحق عن البراء في حديثه هذا**" ابواسحٰق جو میرے استاذ ہیں اس حدیث کو حضرت براء رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "**أنه مات على القبلة قبل أن تحول رجال**". "**أنه**" کی ضمیر شان ہے "**رجال مات**" کا فاعل ہے تو معنی ہوئے "**مات رجال وقتلوا على القبلة قبل أن تحول**" کہ کچھ لوگ مر گئے تھے اور کچھ لوگ شہید ہو گئے تھے بیت المقدس کی طرف نماز پڑھتے ہوئے قبل اس کے کہ قبلہ بیت اللہ کی طرف بدل جاتا "**فلم ندر مانقول فيهم**" ہمیں سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کے بارے میں کیا کہیں کہ ان کی نماز مقبول ہوئی یا نہیں۔ **فانزل الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيْعَ اِيْمَانَكُمْ﴾**.[۱۹۰]

(۳۱) باب حسن إسلام المرء

امام بخاری رحمہ اللہ نے حسن اسلام کے اوپر باب قائم کیا اور مقصد یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اسلام کے اصلی ثمرات مرتب فرمائے۔ اس صورت پر جبکہ آدمی کا اسلام اچھا ہو اور اسلام حسن ہو۔ اسلام کا حسن کیا ہے اس بارے میں سب سے پہلے امام مالکؒ کے حوالے سے ایک روایت نقل کی ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے جس استاد سے یہ حدیث سنی اس کا نام نہیں لیا اس واسطے یہ تعلیقاً ہے۔

---

[۱۹۰] اس مسئلہ کی مزید افادات وتوضیح کے لئے ملاحظہ فرمائیں: ابتدائی باب میں "آیت کا شان نزول" و "حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کی تحقیق" و سورۃ البقرۃ، آیت: ۱۴۳، ف ۵-۱۰ و سورۃ المائدۃ، آیت: ۹۳، ف ۱، تفسیر عثمانی، ص: ۲۷ و ۱۶۳۔

۴۱ ـ قال مالک : أخبرنی زید بن أسلم أن عطاء بن یسار أخبره أن أبا سعید الخدری أخبره أنه سمع رسول الله ﷺ یقول : ((إذا أسلم العبد فحسن إسلامه یکفر الله عنه کل سیئة کان زلفها ، و کان بعد ذلک القصاص : الحسنة بعشر أمثالها إلی سبع مائة ضعف والسیئة بمثلها إلا أن یتجاوز الله عنها)).

حالت کفر کے اعمال کا حکم

حضرت ابوسعید الخدری ﷺ فرماتے ہیں کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ جب کوئی بندہ اسلام لے آتا ہے اور اس کا اسلام اچھا ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے تمام گناہ معاف فرما دیتے ہیں جو اس نے کئے ہوں۔" زلفها، ازلفها" قریب قریب ہے مراد یہ ہے "قدمها" جو کہ پہلے کئے ہوئے گناہ ہیں اور یہ نکلا ہے زلف کے مادہ سے جس کے معنی " قرب " کے آتے ہیں "ازلفها" کے معنی قریب کیا اور "ازلفها" کے معنی بھی یہی ہیں یعنی قریب کرنا۔ مراد یہ ہے کہ جو اعمال اس نے پچھلے زمانے میں کئے ہیں وہ تمام گناہوں کا اللہ تعالیٰ کفارہ کر دیتے ہیں۔

"و کان بعد ذلک القصاص"

اور اس کے بعد معاملہ برابر سرابر ہوگا، یعنی پچھلے گناہ معاف ہونے کے بعد اس کے ساتھ اعمال کے مطابق معاملہ کیا جائے گا، اچھے کام کرے گا تو ثواب اور برا کام کرے گا تو عذاب دیا جائے گا۔

" قصاص " یہاں اصطلاحی معنی میں نہیں ہے جو قتل کے معنی میں ہوتا ہے، بلکہ برابر بدلہ دینے کے معنی میں ہے۔ اب جو آدمی نیکی کرے گا تو " عشرة أمثالها " یعنی اس کو دس گنا ثواب ملے گا بلکہ اللہ تبارک وتعالیٰ اور بڑھا دے گا۔ سات سو گنا تک اور " سیئة بمثلها " اور گناہ کا عذاب اس کے برابر ہی ہوگا۔ اس میں مضاعفت نہیں ہوگی " إلا أن یتجاوز الله " یہ کہ اللہ تبارک وتعالیٰ درگزر فرما دے۔ اور اس گناہ کا عذاب بھی مرتفع ہو جائے، تو گویا نیکی کا ثواب تو کم سے کم دس گنا سے سات سو گنا تک ملتا ہے اور گناہ کا عذاب اسی کے برابر ملتا ہے۔ یہ روایت تعلیقاً نقل کی ہے اور پھر یہی مضمون امام بخاری رحمہ اللہ نے ابو ہریرہ ﷺ سے موصولاً روایت فرمایا:

۴۲ ـ حدثنا إسحق بن منصور قال : أخبرنا عبد الرزاق قال : أخبرنا معمر ، عن همام ، عن أبی هریرة رضی الله تعالیٰ عنه قال : قال رسول الله ﷺ : إذا أحسن أحدکم إسلامه فکل حسنة یعملها تکتب له بعشر أمثالها إلی سبعمائة ضعف ، و کل

سیئة یعملها تکتب له بمثلها))[۱۹۱]

مقصد بخاریؒ

جب تم میں سے کوئی شخص اپنے اسلام کو اچھا کر لیتا ہے اور پھر حسنہ پر عمل کرتا ہے تو اس کی نیکی دس گنا سے سات سو گنا تک لکھی جاتی ہے اور پھر اگر سیئہ کا ارتکاب کرتا ہے تو **"تکتب له بمثلها"** یہاں پہلی بات تو یہ ہے کہ اس ترجمۃ الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصود یہ ہے کہ آدمی کو اسلام لانے پر مطمئن نہ ہونا چاہئے، بلکہ اس بات کی کوشش کرنی چاہئے کہ اس کا اسلام حسن ہو، اور دوسرے اس طرف بھی متوجہ کرنا ہے کہ اس حدیث سے ایمان کی زیادت اور نقصان کا پتہ لگتا ہے کہ اسلام کے حسن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسلام غیر حسن بھی ہو سکتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مکمل نہیں ہوگا بلکہ اس میں نقصان ہوگا۔

حسنِ اسلام سے کیا مراد ہے؟

بعض حضرات نے اس کے معنی یہ بتائے کہ اسلام کے اچھے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آدمی صرف اسلام پر اکتفا نہ کرے بلکہ عمل بھی اچھا کرے، اعمال صالحہ کو اختیار کرے اور گناہوں سے بچے۔ اسلام کے تمام تقاضوں پر عمل کرے یہ ہے حسن اسلام۔

بعض نے یہ فرمایا کہ حسن اسلام کے معنی یہ ہیں کہ جو بھی ایمان لایا ہے وہ سچے دل سے ایمان لایا ہو۔ ایسا نہیں کہ ایمان کسی خوف یا لالچ کی وجہ سے یا اپنی شہرت کو اچھا بنانے کے لئے، یا لوگوں میں مقبولیت حاصل کرنے کے لئے ایمان لایا ہو، لیکن دل میں تصدیق نہیں ہے، اس صورت میں حسنِ اسلام کے مقابل نفاق ہے۔

بعض حضرات نے یہ معنی بیان کئے کہ اسلام لانے کے بعد اس پر ثابت قدم رہے، کسی وقت ارتداد میں مبتلا نہ ہو۔ حسن اسلام سے استقامت اور ثبات مراد ہے۔ تینوں معنی ہو سکتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ اسلام لانے کے بعد اسلام کے تقاضوں پر عمل کرے یہ حسنِ اسلام کا مفہوم ہے۔

سوال

اب سوال یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت ابو سعید الخدریؓ سے جو حدیث تعلیقاً نقل کی ہے اس میں صرف اتنی بات ہے۔

---

[۱۹۱] وفی صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب إذا هم العبد بحسنة کتبت وإذا هم بسیئة لم تکتب، رقم: ۱۸۳-۱۸۶، وسنن الترمذی، کتاب تفسیر القرآن عن رسول الله، باب ومن سورة الأنعام، رقم: ۲۹۹۹، مسند أحمد، باقی مسند المکثرین، باب مسند أبی هریرة، رقم: ۶۹۹۵، ۷۸۱۹، ۷۸۷۰، ۸۹۵۷، ۱۰۰۶۱.

"اذا أسلم العبد فحسن إسلامه یکفر اللہ عنه کل سیئة کان زلفها" اس کے بعد ایک اور فقرہ بھی ہے جو نسائی اور طحاوی میں مروی ہے **"کتب اللہ له کل حسنة کان أزلفها"**.[۱۹۲]

جس نے اچھائیاں کی ہوں گی وہ لکھی جائیں گی تو امام بخاریؒ نے یہ جملہ یہاں پر روایت نہیں کیا بلکہ صرف پہلا فقرہ روایت کیا تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کو کیوں حذف کیا؟

جواب

اس کا جواب امام مازریؒ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ نے اس فقرے کو اس لئے حذف کیا کہ یہ قرآن کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ اگر کسی آدمی نے کفر کی حالت میں کچھ نیک کام کئے تو ان کی نیکیوں پر بھی اس کو اجر ملے گا اور یہ اس بات پر موقوف ہے کہ کفر کی حالت میں کی گئی نیکیاں اللہ کے ہاں مقبول ہوں تبھی تو ان پر ثواب ملے گا۔ حالانکہ قاعدہ یہ ہے کہ کفر کی حالت میں جو بھی نیک عمل کریں وہ اللہ کے ہاں مقبول نہیں ہوگا۔

قرآن کریم میں ارشاد ہے:

"وَقَدِمْنَآ اِلٰی مَا عَمِلُوْا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنٰهُ هَبَآءً مَّنْثُوْراً". [الفرقان: ۲۳]

ترجمہ: اور ہم پہنچے ان کے کاموں پر جو انہوں نے کیے تھے
پھر ہم نے کر ڈالا اس کو خاک اڑتی ہوئی۔

کہ کافروں کے سارے عمل **"هباء منثورا"** ہوجاتے ہیں اور ان پر اللہ کے ہاں کوئی ثواب نہیں ملتا۔ اگر اللہ چاہے تو اس کا ثواب دنیا میں ہی دیدیتے ہیں، لیکن آخرت میں کوئی ثواب اس کو نہیں ملتا۔ قرآن وحدیث کے مجموعے سے یہی قاعدہ معلوم ہو رہا ہے اور **"کتب اللہ له کل حسنة کان أزلفها"** اس فقرہ کا تقاضا یہ ہے کہ کفر کی حالت میں کی گئی نیکیوں کو اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں اور اس پر اجر وثواب عطا فرماتے ہیں، اس کو قاعدہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے امام بخاریؒ نے حذف کر دیا۔[۱۹۳]

لیکن یہ بات کسی بھی طرح درست نہیں اس لئے کہ اگر بالفرض حدیث کا کوئی فقرہ قواعد عامہ کے خلاف بھی نظر آتا ہو تو اس سے اس بات کا جواز پیدا نہیں ہوتا کہ اس فقرہ کو کوئی حذف کر دے۔ ہاں اس کی تاویل کی جائے گی اس کا کوئی محمل تلاش کیا جائے گا، لیکن اس کو حذف کرنا یا یہ کہنا کہ حدیث کا حصہ ہی نہیں یہ بات کسی طرح درست نہیں ہے۔

---

۱۹۲ سنن النسائی، کتاب الإیمان وشرائعه، باب حسن اسلام المسلم، ج: ۲، ص: ۲۶۶، مطبع قدیمی کتب خانہ، کراچی۔

۱۹۳ عمدة القاری، ج: ۱، ص: ۳۷۳، و فتح الباری، ج: ۱، ص: ۹۹.

اور امام بخاری رحمہ اللہ بکثرت ایسا کرتے ہیں کہ بہت سی حدیثیں لاتے ہیں جن کے اندر ایسی باتیں مذکور ہوتی ہیں، جو ان کے اپنے مسلک کے اعتبار سے قابل قبول نہیں نظر آتیں، پھر بھی لاتے ہیں اور پھر یہ کہنا کہ یہ فقرہ قواعد کے خلاف ہے یہ بھی مسلم نہیں۔ کیونکہ کافر کے جو نیک اعمال غیر مقبول ہوتے ہیں وہ اس وقت ہے جب وہ حالت کفر میں رہے اور یہ قاعدہ قرآن وسنت سے نکلتا ہے، لیکن اگر وہ اسلام لے آیا تو اسلام لانے کے بعد بھی اس کے نیک اعمال معتبر نہیں ہوں گے اس پر کوئی دلیل موجود نہیں بلکہ اس کے خلاف دلائل موجود ہیں۔

حالت کفر کے اعمال حسنہ

ایک تو یہی حدیث جس میں صاف صاف ہے کہ **"کتب اللہ لہ کل حسنۃ کان أزلفھا"**[۱۹۴]

اور دوسری حدیث حضرت حکیم بن حزام ﷺ کی ہے جو خود امام بخاری رحمہ اللہ نے کتاب الزکوۃ، کتاب العتق اور "کتاب الادب" میں بھی روایت کی ہے اور وہ حدیث یہ ہے کہ حضرت حکیم بن حزام ﷺ نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ! میں جاہلیت کے زمانہ میں بہت سی عبادتیں کیا کرتا تھا کبھی صدقہ کرتا اور کبھی غلام آزاد کر دیتا، کبھی اپنے رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی کرتا تو کیا میرے لئے اجر ہوگا۔

آپ ﷺ نے فرمایا۔ **"أسلمت علی ماسلف من خیر"** تم اسلام لائے ہو اس خیر کے ساتھ جو تم نے پہلے کی یعنی تمہارے اسلام لانے کے ساتھ تمہارے نامہ اعمال میں وہ نیکیاں لکھ دی جائیں گی جو تم نے زمانہ جاہلیت میں کی تھیں۔[۱۹۵]

اس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی کافر کوئی نیک کام کرتا رہا ہو تو کفر کی حالت میں تو مقبول نہیں تھے گویا اس کی مقبولیت معلق ہوگئی اسلام لانے پر، اور جب اسلام لے آیا تو جو مانع تھا وہ زائل ہو گیا۔ اس لئے اب وہ نیک اعمال اس کے نامہ اعمال میں لکھ دیئے جائیں گے اور اس کو ثواب ملے گا تو یہ حدیث صراحت کے ساتھ اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ اعمالِ خیر جو زمانہ کفر میں کئے تھے اسلام لانے کے بعد اس پر اجر ملتا ہے۔ ایک حدیث حضرت امام مسلم رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے اور اس حدیث میں حضرت عائشہؓ نے

---

۱۹۴ قال السندی رحمہ اللہ: ((و ھذا الحدیث یدل علی أن حسنات الکافر موقوفۃ،إن اسلم تقبل، وإلا ترد،لا مردودۃ. وعلی ھذا فنحو قولہ تعالی: "والذین کفروا اعمالھم کسراب" محمول علی من مات علی الکفر. والظاھر انہ لادلیل علی خلافہ، وفضل اللہ أوسع من ھذا وأکثر، فلا استبعاد فیہ، و حدیث" الإیمان یجب قبلہ"من الخطایا فی السیئات لافی الحسنات. (شرح السندی علی النسائی، ج:۸،ص: ۱۰۶، طبع بیروت ۱۴۰۶ھ.

۱۹۵ صحیح البخاری، کتاب البیوع، (۱۰۰) باب شراء المملوک من الحربی و ھبتہ و عتقہ، رقم الحدیث: ۲۲۲۰، و کتاب الزکاۃ، باب من تصدق فی الشرک ثم أسلم، رقم: ۱۴۳۶، ص:۲۸۵، دارالسلام، الریاض.

نبی کریم ﷺ سے ایک شخص کے بارے میں جس کا نام جدعان تھا سوال کیا کہ وہ روزہ رکھتا تھا، صدقہ کرتا تھا اور بہت سے نیک اعمال کیا کرتا تھا تو کیا اس کو اجر ملے گا۔ آپ ﷺ نے فرمایا:

"إنه لم يقل يوما رب اغفرلي خطيئتي يوم الدين". [۱۹۶]

اس نے ایک دن بھی یہ نہیں کہا کہ اے اللہ میرے گناہ معاف فرمادے۔ یعنی حالت کفر پر اس کا انتقال ہوگیا تھا۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر وہ یہ کہتا، تو اس کے جو نیک اعمال تھے وہ اللہ کے ہاں مقبول ہو جاتے اور اس پر ثواب مل جاتا۔

اس سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کافر کو اسلام لانے کے بعد اس کے کئے ہوئے نیک اعمال پر ثواب ملے گا۔ اس واسطے علامہ قرطبیؒ، علامہ نوویؒ اور دوسرے بہت سے محدثین کی بڑی جماعت اس طرف گئی ہے کہ نیک اعمال کا ثواب اسلام لانے کے بعد ملے گا انشاء اللہ۔ [۱۹۷]

لہٰذا امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ فقرہ جو حذف کیا ہے اس کی وجہ وہ نہیں جو علامہ ماٗزریؒ نے بتائی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس طریق سے امام بخاری رحمہ اللہ کو یہ فقرہ نہیں پہنچا، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ امام بخاریؒ نے اختصار کے پیش نظر اس کو حذف کیا ہو، کیونکہ یہاں پر مقصود یہ نہیں ہے کہ کفر کی حالت میں کئے ہوئے نیک اعمال پر ثواب ملے گا یا نہیں۔ اگر یہ مقصود ہوتا تو ذکر کرتے، بلکہ اصل مقصود حسن اسلام بتلانا ہے۔ چنانچہ جس فقرے سے یہ مقصود حاصل ہو رہا تھا اس پر اکتفا کیا اور آگے حذف کر دیا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ خود امام بخاری رحمہ اللہ کو یہ حدیث اختصار کے ساتھ پہنچی ہو، اس وجہ سے انہوں نے یہاں یہ حدیث تعلیقاً روایت کی ہے اور یہ نہیں بتایا کہ امام مالکؒ تک اس کی سند کیا ہے؟

حالت کفر کے معاصی مجرد اسلام سے معافی؟

اس کے برعکس دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جب کوئی بندہ اسلام لے آئے اور وہ اس کا حسن بھی حاصل کر لے تو اللہ تعالیٰ اس کے ہر گناہ کو معاف فرما دیتے ہیں جو اس نے پہلے کئے ہیں۔ تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کفر کی حالت میں کئے ہوئے معاصی کیا مجرد اسلام سے معاف ہو جاتے ہیں یا اس کے لئے کچھ اور کام بھی ضروری ہیں؟

جمہور کا مسلک

جمہور جن میں حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی اکثریت داخل ہے کہتے ہیں کہ مجرد اسلام لاتے ہی وہ معاصی جو

---

[۱۹۶] صحیح مسلم، باب الدلیل علی أن من مات علی الکفر لاینفعه عمل، رقم: ۲۱۴.

[۱۹۷] فیض الباری، ج:۱، ص:۱۳۵، و عمدة القاری، ج:۱، ص:۳۷۳، و شرح النووی علی صحیح مسلم، ج:۲، ص:۱۳۶.

اس نے کفر کی حالت میں کئے تھے وہ سب معاف ہو جاتے ہیں، لیکن امام احمد بن حنبلؒ اور شافعیہ میں سے امام بیہقیؒ اور امام حلیمیؒ اس بات کے قائل ہیں کہ وہ معاصی جو جاہلیت کے زمانہ میں کئے تھے ان کا معاف ہونا اسلام لانے کے بعد اس پر موقوف ہے کہ آدمی ان سے توبہ کرے اور آئندہ توبہ پر عمل کرے اور حتی الامکان کبائر اور صغائر کا ارتکاب نہ کرے تب معاف ہوں گے۔ لیکن اگر کوئی شخص اسلام لے آیا اور پچھلی معصیتوں سے تائب نہیں ہوا تو ایسی صورت میں اس کے پچھلے گناہ معاف نہیں ہوں گے اور وہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ یہاں **"یکفر اللہ عنہ کل سیئة کان زلفھا"** کو موقوف رکھا **"اذا أسلم العبد فحسن اسلامہ"** پر کہ اگر اسلام اچھا ہوگا تو اللہ تعالیٰ ہر سیئہ کو معاف کر دیں گے اور حسن اسلام کی تشریح یہ حضرات اس طرح کرتے ہیں کہ آدمی تائب ہو جائے اور آئندہ توبہ پر مستقیم رہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر مستقیم نہ رہے گا اور عمل درست نہیں رہے گا تو پھر پچھلے گناہوں کی معافی کا کوئی وعدہ نہیں۔ [۱۹۸]

دوسرا استدلال یہ ہے کہ بخاری میں حدیث ہے کہ **"نؤاخذ بما عملنا فی الجاھلیة"** کیا ہم سے ان اعمال کا مواخذہ ہوگا جو ہم نے زمانہ جاہلیت میں کئے تھے۔ تو آپ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص توبہ کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس کے پچھلے گناہ معاف کر دیں گے۔ اور اگر توبہ نہیں کی تو **"اخذ بالأول والآخر"** تو اول و آخر سب کا مواخذہ اس سے ہوگا۔ [۱۹۹]

اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کے گناہوں کی معافی موقوف ہے توبہ جدیدہ اور گناہوں سے اجتناب پر۔ [۲۰۰]

تیسرا استدلال ان کا آیت کریمہ سے ہے:

وَ مَنْ یَّفْعَلْ ذٰلِکَ یَلْقَ اَثَامًا ﴿﴾ یُّضٰعَفْ لَهُ الْعَذَابُ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ وَ یَخْلُدْ فِیْهِ مُهَانًا ﴿﴾ اِلَّا مَنْ تَابَ وَ اٰمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلاً صَالِحاً فَاُولٰٓئِکَ یُبَدِّلُ اللّٰهُ سَیِّاٰتِهِمْ حَسَنٰتٍ ؕ وَ کَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِیْماً ﴿﴾ وَ مَنْ تَابَ وَ عَمِلَ صَالِحاً فَاِنَّهٗ یَتُوْبُ اِلَى اللّٰهِ مَتَابًا. [الفرقان: ۶۸-۷۱]

---

۱۹۸ الأشباہ والنظائر، ج: ۱، ص: ۲۵۴.

۱۹۹ صحیح البخاری، کتاب إستتابة المرتدین والمعاندین وقتالھم، باب إثم من أشرک باللہ و عقوبته فی الدنیا والآخرة، رقم: ۶۹۲۱.

۲۰۰، ۲۰۱ جامع العلوم والحکم، ج: ۱، ص: ۱۷۷.

جو شخص ایسا کرے گا اس کو عذاب پہنچے گا۔ **"یضاعف له العذاب و یخلد فیه مهانا"** اس سے استثناء کیا **"الا من تاب و اٰمن وعمل عملا صالحاً فاولئک یبدل اللّٰه سیئاتهم حسنات و کان اللّٰه غفورا رحیماً"** جب توبہ کرے ایمان لائے اعمال صالحہ کرے تو وہ ماقبل کے عذاب سے محفوظ ہوگا۔ تو یہاں عذاب سے محفوظ اور مستثنیٰ ہونے کے لئے ایمان کو کافی نہیں کہا گیا، بلکہ **"عمل عملاً صالحا"** کہا اس سے بھی امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ استدلال فرماتے ہیں۔[201]

جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال اس حدیث سے ہے جو مغازی میں آئی ہے جس میں حضرت نبی کریم ﷺ نے حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا۔ **"اما علمت یاعمرو أن الإسلام یهدم ما کان قبله"** کہ اے عمرو تمہیں معلوم نہیں کہ اسلام پچھلے کئے ہوئے سارے اعمال کو منہدم کر دیتا ہے اور یہ قاعدہ کلیہ بیان فرمایا کہ جب کوئی شخص اسلام لاتا ہے تو ماقبل کے سارے اعمال منہدم ہو جاتے ہیں تو اس سے پتہ چلا کہ جو معصیتیں کی تھیں اور جن گناہوں کا ارتکاب کیا تھا وہ سب اسلام کے ذریعے معاف ہو جاتے ہیں اور آیت کریمہ میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ "اگر تم ایمان لے آؤ تو جو کچھ تم نے کیا تھا وہ سب معاف کر دیں گے۔"[202]

اور جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں جمہور یہ کہتے ہیں کہ یہاں حسنِ اسلام سے مراد یہ نہیں ہے کہ شرط کے طور پر استعمال کیا گیا بلکہ یہ مزیدیت بیان کرنے کے لئے ہے اور یہاں حسنِ اسلام سے مراد صرف صدق اسلام ہے۔ یعنی اگر اس کا اسلام اچھا ہے اور صدق دل سے اسلام لے آیا تو اللہ اس کے گناہوں کا کفارہ کر دیں گے اور وہ حدیث جو انہوں نے پیش کی ہے کہ **"أخذ بالأول والآخر"** اول و آخر سب کا مواخذہ ہوگا تو اس کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اس صورت میں ہے کہ بعد میں آدمی مرتد ہو جائے۔ العیاذ باللہ۔ پھر اول و آخر سارے گناہوں کا مواخذہ اس سے ہوگا اور اگر مرتد نہیں ہوا اور اسلام پر باقی رہا تو مواخذہ پچھلے گناہوں کا نہیں اور وہ آیت کریمہ جس سے استدلال کیا **"إلا من تاب و اٰمن وعمل عملا صالحا"** اس کا جواب جمہور کی طرف سے یہ دیا جاتا ہے کہ یہ استثناء منقطع ہے۔ اس واسطے **"إلاّ لٰکنّ"** کے معنی میں ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ **"اولئک یبدل اللّٰه سیئاتهم حسنات"** اس وقت ہے جب اعمال صالحہ بھی کئے اور اگر صرف اسلام لایا ہے عمل صالح نہیں کئے تو اس کے پچھلے گناہ تو معاف ہو گئے، لیکن تبدیل **"الی الحسنات"** اس کے حق میں نہیں۔

---

[202] الثقات، ج:۳، ص:۲۶۶، وسنن البیهقی الکبریٰ، رقم: ۱۷۶۹۹، ج:۹، ص:۹۸.

(۳۲) باب أحب الدین إلى الله أدومه

اللہ کو وہ عمل بہت پسند ہے جو ہمیشہ کیا جائے۔

۴۳۔ حدثنا محمد بن المثنی قال ، حدثنا یحیی ، عن هشام قال : أخبرني أبي ، عن عائشة أن النبي ﷺ دخل علیها وعندها إمرأة فقال : من هذه ؟ قالت : فلانة ، تذكر من صلاتها ، قال :((مه ، علیکم بما تطیقون ، فوالله لایمل الله حتی تملوا)) وکان أحب الدین إلیه مادام علیه صاحبه .[أنظر: ۱۱۵۱][۲۰۳]

تشریح

حضور ﷺ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس داخل ہوئے ، ان کے پاس ایک خاتون بیٹھی ہوئی تھی جس کا نام روایتوں میں خولہ بنت طولی آیا ہے۔ آپ ﷺ نے پوچھا کہ یہ کون ہے تو حضرت عائشہؓ نے نام لیا۔ عائشہؓ اس خاتون کی نماز کا ذکر کررہی تھیں۔ بعض روایتوں میں اس کو مجہول پڑھا گیا۔ **"یذکر عن صلاتها"** کہ ان کی نماز کے بارے میں لوگوں سے باتیں کی جارہی تھیں یعنی ان کا نماز کثرت سے پڑھنا لوگوں میں مشہور و معروف تھا کہ یہ خاتون ساری رات نماز پڑھتی ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا **"مه"** یہ اسم فعل ہے بمعنی رک جاؤ۔ ٹھہر جاؤ۔ آپ ﷺ فرمانا یہ چاہتے تھے کہ وہ عمل کرو جس کی تم طاقت رکھتے ہو۔ **"علیکم بما تطیقون فوالله لایمل الله حتی تملوا"** اللہ کی قسم! اللہ اس وقت تک نہیں اکتا تا جب تک تم خود نہ اکتاؤ۔ یعنی اگر تم اپنی

---

۲۰۳ وفي صحیح مسلم ، کتاب صلوة المسافرین و قصرها ، باب صلاة اللیل وعدد رکعات النبي في اللیل وأن الوتر ، رقم : ۱۲۲۵، ۱۳۰۲، ۱۳۰۸ ـ و کتاب الصیام ، باب صیام النبي في غیر رمضان وإستحباب أن لا یخلی ، رقم: ۱۹۵۸ ، وکتاب صفة القیامة و الجنة و النار ، باب لن ید خل أحد الجنة بعمله بل برحمة الله تعالى ، رقم : ۵۰۴۳ ، و سنن النسائي ، کتاب القبلة ، باب المصلي یکون بینه وبین الإمام سترة ، رقم : ۷۵۴ ، وکتاب قیام اللیل و تطوع النهار ، باب وقت القیام رقم : ۱۵۹۸ ، ۱۶۲۴ ، ۱۶۳۴ ، وکتاب الإیمان و شرائعه ، باب أحد/الدین إلى الله عزوجل ، رقم : ۴۹۴۹ ، و سنن أبي داؤد ، کتاب الصلوة ، باب مایؤمر به من القصد في الصلاة ، رقم : ۱۱۶۱ ، ۱۱۶۳ ، و سنن ابن ماجة ، کتاب الزهد ، باب المداومة على العمل ، رقم : ۴۲۲۸ ، و مسند احمد ، باقي مسند الأنصار ، باب حدیث السیدة عائشة ، رقم : ۲۲۹۱۵ ، ۲۲۹۳۴ ، ۲۳۰۳۳ ، ۲۳۰۵۹ ، ۲۳۱۱۱ ، ۲۳۱۴۷ ، ۲۳۱۸۳ ، ۲۳۳۹۹ ، ۲۳۶۷۵ ، ۲۳۷۹۳ ، ۲۴۱۵۳ ، ۲۴۲۴۳ ، ۲۴۲۶۰ ، ۲۴۲۹۹ ، ۲۴۳۵۱ ، ۲۴۵۹۰ ، ۲۴۷۵۵ ، ۲۴۷۷۲ ، ۲۴۸۴۵ ، ۲۴۸۸۲ ، ۲۴۹۲۸ ، ۲۴۹۳۶ ، ۲۵۱۰۳ ، ۲۵۱۳۸ ، ۲۵۱۷۰ ، وموطا مالک ، کتاب النداء للصلوة ، باب جامع الصلاة ، رقم : ۳۸۱.

طاقت سے زیادہ عمل کروگے تو ایک وقت ایسا آجائے گا کہ تم اکتا جاؤ گے۔ یعنی یہ جو میں تمہیں طاقت سے زیادہ عمل کرنے سے منع کر رہا ہوں۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ ثواب دینے سے اکتا جائے گا، بلکہ جب تم زیادہ عمل کروگے تو ایک مرحلہ پر تمہاری طاقت جواب دے جائے گی اور طبیعت میں اکتاہٹ آجائے گی اور عمل چھوڑ دوگے تو اللہ تعالیٰ بھی ثواب دینا چھوڑ دیں گے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف جو ملال کی نسبت ہے یہ مجازی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ اکتانے سے بے نیاز ہے اور پھر اکتانے سے ہی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ تمام انفعالات سے منزہ ہے۔

لہٰذا جہاں کہیں اللہ کی طرف ایسی کسی انفعالی کیفیت کی نسبت کی گئی ہے تو وہاں اس سے مراد انفعال کا نتیجہ ہوتا ہے نہ کہ انفعال۔ تو اکتانے کا نتیجہ ثواب بند کرنا ہوگا، تو کہنے کا منشاء یہ ہے کہ اتنا عمل کرنا چاہئے کہ آدمی نشاط کے ساتھ اس کو برقرار رکھ سکے۔ یہ نہیں کہ ایک دن تو ساری رات جاگے اور اگلے دن فرض بھی غائب اور پھر چھوڑ بیٹھے۔ اس کا خاص کوئی فائدہ نہیں۔

اس کے برخلاف اگر عمل ایسا کرو جس کے اوپر مداومت کر سکو تو وہ اللہ کو زیادہ محبوب ہے۔ چنانچہ آگے فرمایا: **"وکان أحب الدین إلیه مادام علیه صاحبه"** اللہ تعالیٰ کو سب سے زیادہ محبوب دین کا وہ عمل ہے جس پر اس کا صاحب مداومت کر سکے تو اللہ تعالیٰ اس کو پسند فرماتے ہیں۔

حضرت گنگوہیؒ کا ارشاد

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب بھی نیک عمل کرو (اس سے مراد نفلی عمل ہے) تو اس وقت اس کو چھوڑ دو جب ابھی کچھ نشاط باقی ہو۔ سارا نشاط ختم کر کے نہیں اٹھو، تاکہ دوبارہ عمل کرنے کی گنجائش باقی رہے۔ تھک کر چھوڑ وگے تو دوبارہ عمل کرنے میں دشواری ہوگی۔

حضرتؒ نے اس کی مثال دی کہ بچوں کا ایک کھیل جس کو چکڈور کہتے ہیں اور بعض لوگ اس کو چکئی کہتے ہیں۔ چرخی سی ہوتی ہے اس کے اوپر دھاگا لپٹا ہوا ہوتا ہے اور اس کو آگے کی طرف پھینکتے ہیں اور اس کا قاعدہ یہ ہوتا ہے کہ جب اس کو پھینکتے ہیں تو اس میں سے وہ دھاگہ کھلتا ہے اگر تھوڑی سی رسی باقی ہے اور اس کو کھینچ لیا جائے تو وہ واپس آجاتی ہے اور اگر یہ رسی کھول دی تو وہ گر جاتی ہے۔ واپس نہیں آئے گی۔ جس طرح اس چکڈور میں واپس لانے کے لئے ضروری ہے کہ تھوڑی سی رسی اس میں باقی رہے۔ اگر ساری ایک مرتبہ کھول دی تو واپس نہیں آئے گی۔

یہی معاملہ عبادات کے اندر بھی ہے کہ اگر تھوڑا سا نشاط باقی ہے اور اس وقت تم نے چھوڑ دیا تو اس کو نشاط کے ساتھ کرنے کے قابل ہوگے اور اگر ساری ہی طاقت ایک مرتبہ ختم کر دی تو پھر واپس کرنے میں دشواری ہوگی۔

درحقیقت اس حدیث کا یہی مفہوم ہے کہ مداومت والا عمل کرو۔ وہ خاتون جو ساری رات جاگتی تھیں اس کے اوپر ایک طرح سے آپ نے نکیر فرمائی کہ ایسا کرنا مناسب نہیں اور اس میں جو مقصود ہے امام بخاریؒ کا وہ

آخری جملہ ہے۔ **"وکان أحب الدین إلیه مادوام علیه صاحبه"** اور اسی سے ترجمۃ الباب قائم فرمایا ہے **"أحب الدین إلی اللہ أدومه"**.

اس سے اس طرف بھی اشارہ ہے کہ جب دین کا اطلاق یہاں عمل پر کیا گیا ہے اور جو مداومت کے ساتھ کیا جائے اس کو احب الدین کہا ہے تو معلوم ہوا کہ ایمان عمل ہوتا ہے۔

(۳۳) زیادة الإیمان و نقصانه ،

ایمان کے بڑھنے اور گھٹنے کا بیان

و قول اللہ تعالیٰ: ﴿وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ [الکهف: ۱۳] ﴿وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَاناً﴾ [المدثر: ۳۱] و قال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدہ: ۳] فإذا ترک شیئاً من الکمال فهو ناقص.

امام بخاریؒ کا مقصد

اس باب میں زیادت ایمان اور نقصان کو صراحت کے ساتھ ذکر کرنا مقصود ہے۔ پیچھے یہ مضمون مختلف ابواب کے ضمن میں آچکا ہے اور خود امام بخاریؒ نے کتاب الایمان کے شروع میں یہ لفظ استعمال کیا ہے۔ **"بنی الإسلام علی خمس و هو قول و فعل یزید و ینقص"** لیکن وہاں **"یزید و ینقص"** کی نسبت اسلام کی طرف تھی، یہاں ایمان کی طرف ہے۔ اور اس کے بعد بھی جو باب قائم کیا تھا **"باب التفاضل و الإیمان"** اس میں اگرچہ بطور کیفیت کے تفاضل کا ذکر تھا اور زیادہ و نقصان کا ذکر اس کے ضمن میں آتا تھا لیکن اس صراحت کے ساتھ نہیں آتا تھا اب اس کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ایمان میں زیادتی اور نقصان ہوتا ہے اور اس میں روایت نقل کی ہے جو پہلے بھی ذکر تھی۔ **"وزدناهم هدی"** اس پر تفصیلی بحث گذر چکی ہے۔ البتہ ایک آیت یہاں آئی ہے **"اکملت لکم دینکم"** تو اس میں دین کے اکمال کا لفظ ہے کہ آج میں نے تمہارے دین کو مکمل کیا۔

اب آگے اس سے امام بخاری رحمہ اللہ استدلال کرتے ہیں **"فاذا ترک من الشئ فهو ناقص"** اگر کوئی آدمی کمال میں کوئی حصہ ترک کردے تو وہ ناقص ہوتا ہے تو یہاں کمال کا لفظ ہے اور کمال و نقصان میں تقابل عدم ملکہ ہے۔ یعنی کمال اسی وقت کہا جائے گا جبکہ کسی چیز میں نقصان ہوسکتا ہو۔ تب ہی تو کمال کا لفظ استعمال ہوگا۔ اور اگر کسی چیز میں نقصان کی صلاحیت نہ ہو تو اس کے لئے کمال کا لفظ استعمال نہیں ہوسکتا تو یہاں

اللہ تعالیٰ نے دین کے لئے کمال کا لفظ استعمال کیا ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ نقصان کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اسی سے ترجمۃ الباب ثابت ہوگا کہ ایمان زیادتی اور نقصان کو قبول کرتا ہے۔

۴۴۔ حدثنا مسلم بن إبراهيم قال: حدثنا هشام قال: حدثنا قتادة عن أنس عن النبي ﷺ قال: ((يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن شعيرة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، و في قلبه وزن برة من خير، يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير)) قال أبوعبدالله: قال أبان: حدثنا قتادة، حدثنا أنس عن النبي ﷺ ((من إيمان)) مكان ((خير)). [انظر: ۴۴۷۶، ۶۵۶۵، ۷۴۱۰، ۷۴۴۰، ۷۵۰۹، ۷۵۱۰، ۷۵۱۶]. [۲۰۴]

حدیث وہ لائے ہیں جو پہلے بھی گزر چکی ہے۔ یہاں حدیث مختلف سند سے لائے ہیں۔ اس واسطے امام بخاریؒ کی اصطلاح میں یہ تکرار نہیں۔ اس لئے حضرت انس ؓ کی حدیث کو روایت کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا **"يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير"** پچھلی جو روایت نقل کی تھی اس میں **"وزن شعيرة من إيمان"** اور یہاں **"خير"**۔

"يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن شعيرة من خير، و يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، و في قلبه وزن برة من خير"۔

"ذرة" اور **"ذُرة"** دونوں ہو سکتے ہیں۔ **"ذرة"** معنی معروف میں ہو سکتا ہے اور **"ذرة"** کے معنی چیونٹی کے بھی ہوتے ہیں۔ اور **"ذُرة"** کے معنی مکئی کا دانہ۔ پھر آگے امام بخاری رحمہ اللہ نے ایک تعلیق نقل کی ہے: **"قال أبو عبدالله قال أبان حدثنا قتادة حدثنا أنس عن النبي ﷺ من الایمان"۔**

اس حدیث کا منشاء دو چیزیں ہیں:

ایک یہ کہ اوپر جو حدیث بیان کی گئی اس میں قتادہؒ، انسؓ سے عن کے ذریعے روایت کرتے ہیں اور قتادہ معروف بالتدلیس ہے اور یہاں بتایا کہ اس روایت میں تدلیس نہیں کی ہے۔ اس حدیث میں حدثنا کا لفظ صراحۃً استعمال کیا ہے۔

دوسری یہ ہے کہ **"من خير"** کی جگہ من الایمان ہے اس سے ترجمۃ الباب بھی ثابت ہوتا ہے کہ ایمان کو

---

[۲۰۴] و في صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، رقم: ۲۸۴، ۲۸۵، سنن الترمذي، كتاب صفة جهنم عن رسول الله، باب ماجاء أن للناس نفسين وما ذكر من يخرج من النار، رقم: ۲۵۱۸، و سنن ابن ماجة، كتاب الزهد، باب ذكر الشفاعة، رقم: ۴۳۰۳، و مسند احمد، باقي مسند المكثرين، باب مسند أنس بن مالك، رقم: ۱۱۷۱۰، ۱۲۳۱۰، ۱۳۴۱۹.

"ذرة" کہا اور ایمان کو وزن شعیرہ کہا اور اس سے معلوم ہوا کہ ایمان میں کمی اور زیادتی آتی ہے۔

اور دوسری حدیث عمر بن خطاب ﷺ سے روایت کی۔

۴۵ ۔ حدثنا الحسن الصباح ، سمع جعفر بن عون ، حدثنا أبو العميس قال، أخبرنا قيس بن مسلم ، عن طارق بن شهاب ، عن عمر بن الخطا ب ﷺ أن رجلا من اليهود قال له: ياأمير المؤمنين ! آية في كتابكم تقرؤنها لو علينا معشر اليهود نزلت لاتخذنا ذلک اليوم عيدا ، قال: أى آية ؟ قال : ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا﴾[المائدة:۳]. قال عمر: قد عرفنا ذلک اليوم و المكان الذى نزلت فيه على النبى ﷺ وهو قائم بعرفة يوم الجمعة.[أنظر: ۴۴۰۷ ، ۴۶۰۶ ، ۷۲۶۸][۲۰۵]

تمہاری کتاب میں ایک ایسی آیت ہے جو پڑھتے ہو "**لو علينا معشر اليهود نزلت**" اگر یہ آیت ہم یہودیوں پر نازل ہوتی تو اس دن کو ہم عید بنا لیتے۔ اس کو یادگار منایا کرتے کہ آج کے دن یہ آیت نازل ہوئی تھی، کیونکہ عید منانے میں یہودی استاد ہیں۔ ان کی عیدوں کا کوئی حساب نہیں۔ ہر ہفتے ان کی کوئی نہ کوئی عید ہوتی ہے، اس واسطے انہوں نے کہا کہ یہ نیا موقع ہمیں مل جاتا عید منانے کا۔ "**قال أى آية؟**" کون سی آیت کہہ رہے ہیں۔ "**قال اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا**".

"**قال عمر قد عرفنا ذلک اليوم و المكان الذى نزلت فيه على النبى ﷺ وهو قائم بعرفة يوم الجمعة**".

ہمیں معلوم ہے اس دن کا اور اس جگہ کا جس میں یہ آیت نبی کریم ﷺ پر نازل ہوئی آپ ﷺ عرفہ میں کھڑے تھے اور وہ جمعہ کا دن تھا۔ اشارہ اس طرف فرمایا جیسا کہ دوسری روایتوں میں صراحت بھی ہے کہ اللہ نے اس کو نازل ہی عید کے دن فرمایا جب عیدین ہمارے لئے جمع تھیں۔ ایک جمعہ کا دن اور دوسرا عرفہ کا دن۔ جمعہ کا دن اس معنی میں عید ہے کہ اللہ نے مسلمانوں کے لئے اس کو ہر ہفتہ کی عید بنایا ہے اور یوم عرفہ کے اوپر عید کا اطلاق اس لئے کیا گیا کہ اس کے فوراً بعد عید آتی ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یوم عرفہ پر عید کا اطلاق اس بناء پر کیا

---

[۲۰۵] وفى صحيح مسلم ، كتاب التفسير ، رقم: ۵۳۳۲ ـ ۵۳۳۴ ، وسنن الترمذى ، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ، باب ومن سورة المائدة ، رقم : ۲۹۶۹ ، و سنن النسائى ، كتاب مناسک الحج ، باب ما ذكر فى يوم عرفة ، رقم : ۲۹۵۲ ، وكتاب الإيمان و شرائعه ، باب زيادة الإيمان ، رقم : ۴۹۲۶ ، ومسند احمد ، باقى مسند العشرة المبشرين بالجنة ، باب أول مسند عمر بن الخطاب ، رقم : ۱۸۳ ، ۲۶۱ .

گیا کہ وہ اگر چہ اس کا نام یوم العید نہیں، لیکن مسلمانوں کے لئے اس میں خوشی کا دن ہے جیسا کہ عید کا دن ہوتا ہے، کیونکہ عرفات کے دن سارے مومن اللہ کے حضور جمع ہوتے ہیں اور اللہ سے مناجات کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کے اوپر رحمتیں نازل فرماتے ہیں تو ساری خوشیاں عرفہ کے دن جمع ہوتی ہیں۔[۲۰۶]

(۳۴) بابٌ: الزکاة من الإسلام

زکوٰۃ دینا اسلام میں داخل ہے

امام بخاری رحمہ اللہ ایمان کے مختلف شعبے بیان کررہے ہیں۔ یہ باب بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ جس طرح دوسرے اعمال ایمان کے شعبے ہیں اسی طرح زکوٰۃ کے لئے یہ باب قائم فرمایا اور یہ بتایا کہ یہ بھی ایمان کا حصہ ہے۔

اس باب سے ایمان کے اس اہم ترین شعبے کا بیان اور مرجیہ کی تردید مقصود ہے جو اعمال کو ایمان کا حصہ نہیں مانتے۔

وقوله: ﴿وَمَا أُمِرُوْا إِلَّا لِيَعْبُدُوْا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَاءَ وَيُقِيْمُوْا الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوْا الزَّكَاةَ وَذٰلِكَ دِيْنُ الْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ۵]

موضع ترجمہ

اس آیت کریمہ کا آخری جملہ **"وذلک دین القیمة"** موضع ترجمہ ہے۔ **"ذلک"** کا اشارہ پہلے تمام اعمال کی طرف ہورہا ہے جس میں یہ بات بھی شامل ہے کہ عبادت خالص اللہ ہی کے لئے ہو اور پھر اس میں اقامۃ صلوٰۃ اور ایتاء زکوٰۃ بھی داخل ہے اور آخر میں **"ذلک دین القیمة"** فرمایا اور اس کو ان اعمال پر حمل کیا۔ اور حمل کے معنی یہ ہوئے کہ یہ ایمان کا حصہ ہیں۔

یہاں مرجیہ کی تردید مقصود ہے کہ یہاں ان اعمال پر دین کے لفظ کا حمل کیا گیا ہے جو اس بات پر دلالت ہے کہ ایمان اعمال سے خالی نہیں ہے اور **"دین القیمة"** مرکب توصیفی نہیں بلکہ مرکب اضافی ہے، اگر مرکب توصیفی ہوتا تو **"الدین القیم"** ہوتا یعنی دین بھی معرف باللام ہوتا اور القیم بھی معرف باللام ہوتا اور القیم مذکر ہوتا مونث نہ ہوتا اور **دین القیمة** کی تقدیری عبارت یوں ہے کہ **"دین الملة القیمة"** یعنی یہ اس ملت کا دین ہے جو قیم ہے، معتدل ہے اور سیدھے راستے پر چلنے والی ہے۔

---

[۲۰۶] والمكان الذى أنزلت فيه يوم جمعة ويوم عرفة و كلاهما بحمد الله عيد ، تفسير الطبرى ، ج: ۶، ص: ۸۳، وفتح البارى ، ج: ۱ ، ص: ۱۰۵.

۴۶ ۔ حدثنا اسماعیل قال : حدثنی مالک بن انس ، عن عمه أبی سهیل بن مالک ، عن أبیه أنه سمع طلحة بن عبیداللہ یقول : جاء رجل إلی رسول اللہ ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس نسمع دوی صوته ولا نفقه مایقول حتی دنا فإذا هو یسأل عن الإسلام ، فقال رسول اللہ ﷺ: ((خمس صلوات فی الیوم واللیلة)) ، فقال : هل علی غیرها ؟ قال : ((لا، إلا أن تطوع)) ، قال رسول اللہ ﷺ : ((وصیام رمضان)) ، قال: هل علی غیره؟ قال: ((لا، إلا أن تطوع)) قال: وذکر له رسول اللہ ﷺ الزکاة ، قال هل علی غیرها ؟ قال : ((لا، إلا أن تطوع))، قال : فأدبر الرجل وهویقول : واللہ لا أزید علی هذا ولا أنقص ، قال رسول اللہ ﷺ: ((أفلح إن صدق)). [أنظر: ۱۸۹۱ ، ۲۶۷۸ ، ۶۹۵۶][۲۰۷]

حدیث کی تشریح

اس باب کے تحت امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت طلحہ بن عبیداللہ ﷺ کی روایت ذکر کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص رسول کریم ﷺ کے پاس آئے جن کا تعلق اہل نجد سے تھا۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ حضرت ضمام بن ثعلبہ ﷺ تھے اور انکا واقعہ دوسری روایتوں میں ان کے نام کی صراحت کے ساتھ آیا ہے۔

بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ضمام بن ثعلبہ کا واقعہ جو عام طور پر آتا ہے اس کے سیاق اور اس واقعہ کے سیاق میں تھوڑا سا فرق ہے، اس واسطے یہ ضمام بن ثعلبہ ﷺ کا واقعہ نہیں بلکہ کوئی دوسرے صحابی ہیں جو نجد سے آئے تھے۔

لیکن بہت سے لوگوں نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ اس میں ضمام بن ثعلبہ ﷺ ہی مراد ہیں۔ **"ثائر الراس"** وہ اس حالت میں آئے تھے کہ ان کے سر کے بال بکھرے ہوئے تھے، کیونکہ دور سے چل کر اور لمبا سفر کر کے آئے تھے اس واسطے ان کے بال بکھرے ہوئے تھے۔ **"ثائر"** اسم فاعل کا صیغہ ہے **"ثار ـــ یثور"** اس کے

---

[۲۰۷] و فی صحیح مسلم ، کتاب الإیمان ، باب بیان الصلوات التی هی أحد أرکان الإسلام ، رقم : ۱۲، و سنن النسائی ، کتاب الصلوة ، باب کم فرضت فی الیوم و اللیلة، رقم : ۴۵۴ ، و کتاب الصیام ، باب وجوب الصیام ، رقم : ۲۰۶۳ ، و کتاب الإیمان و شرائعه ، باب الزکاة ، رقم : ۴۹۴۲ ، و سنن أبی داؤد ، کتاب الصلوة ، باب فرض الصلاة ، رقم : ۳۳۱ ، و کتاب الأیمان و النذور ، باب فی کراهیة الحلف بالآباء ، رقم : ۲۸۳۰ ، و مسند أحمد ، باقی مسند العشرة المبشرین بالجنة ، باب مسند أبی محمد طلحة بن عبید اللہ رقم : ۱۳۱۸ ، و موطأ مالک ، کتاب النداء للصلوة ، باب جامع الترغیب فی الصلاة ، رقم : ۳۸۲ ، و سنن الدارمی ، کتاب الصلاة ، الباب فی الوتر ، باب فی الوتر ، رقم : ۱۵۳۲ .

لفظی معنی ہیں ''جوش میں آنا'' تو جس طرح جوش کی حالت میں آدمی کے بال پراگندہ ہو جاتے ہیں اسی طرح یہ پراگندہ بال تھے۔

"نسمع دوی صوته" اس حالت میں آئے کہ ہم ان کے بھنبھنانے کی آواز سن رہے تھے۔

"دوی" اس آواز کو کہتے ہیں جو شہد کی مکھیوں کے بھنبھنانے سے پیدا ہوتی ہے، اس سے یہ کہنا مقصود ہے کہ جب دور سے چلے آرہے تھے تو اس وقت بھی زبان سے کچھ کہتے ہوئے چلے آرہے تھے، لیکن وہ الفاظ سمجھ میں نہیں آرہے تھے، ایسا معلوم ہو رہا تھا جیسا کہ شہد کی مکھیوں کی بھنبھناہٹ ہوتی ہے۔ **"ولا نفقه مایقول"** اور سمجھ میں نہیں آرہا تھا کہ وہ کیا کہہ رہے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ وہ شروع سے یہ طے کر کے آئے تھے کہ میں فلاں فلاں بات نبی کریم ﷺ سے پوچھوں گا اور اس بات کو دہراتے ہوئے آرہے تھے تاکہ بھول نہ جاؤں، لیکن وہ دور تھے اس لئے سمجھ میں نہیں آرہا تھا کہ وہ کیا کہہ رہے ہیں یہاں تک کہ وہ قریب چلے آئے۔

"فاذا هو یسأل عن الإسلام" جب قریب آگئے تو پتہ چلا کہ وہ آپ ﷺ سے اسلام کے بارے میں سوال کر رہے ہیں۔

"فقال رسول الله ﷺ خمس صلوات فی الیوم واللیلة" یہ بھی وہی جگہ ہے جہاں اسلام کا حمل اعمال پر کیا گیا اور یہی موضع استدلال ہے کہ آپ ﷺ نے اسلام کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ دن اور رات میں پانچ نمازیں ہیں اور پانچ نمازوں کا حکم دیا۔

"فقال هل علی غیرها" الخ انہوں نے پوچھا کہ کیا میرے اوپر ان پانچ نمازوں کے علاوہ بھی کچھ اور ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں، الا یہ کہ اپنے شوق اور ارادے سے کوئی نفل نماز پڑھنا چاہو۔

وتر کے عدم وجوب پر امام شافعیؒ کا استدلال

امام شافعی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو نقل کر کے لکھا ہے **"ففرائض الصلوٰة خمس وما سواهما تطوع"** کہ دن اور رات میں پانچ نمازیں فرض ہیں اور اس کے علاوہ نفل ہے۔ امام شافعیؒ نے اس سے وتر کے عدم وجوب پر استدلال کیا کہ وتر واجب نہیں ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ دن اور رات میں پانچ نمازیں فرض ہیں اور پھر خاص طور پر یہ سوال بھی کیا گیا کہ کیا اس کے علاوہ بھی مجھ پر کوئی فرض ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں الا یہ کہ تم نفلی طور پر پڑھنا چاہو اور وتر اس میں داخل نہیں۔ [۲۰۸]

امام اعظم ابوحنیفہؒ کا مؤقف اور اختلاف ائمہ میں تطبیق

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وتر کا ذکر اس لئے نہیں فرمایا کہ وہ عشاء کے توابع میں سے ہے۔

---

[۲۰۸] کتاب الأم، ج: ۱، ص: ۶۸.

لہٰذا توابع ہونے کی وجہ سے اسے ان پانچ نمازوں ہی کے اندر داخل کیا اسی لئے الگ ذکر نہیں فرمایا۔
یہ بھی ممکن ہے کہ جس وقت وہ سوال کررہے ہیں اس وقت وتر واجب نہ ہوا ہو، کیونکہ وتر کے وجوب کے لئے ترمذی میں جو روایت آئی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں کہ:

"أن اللّٰہ أمدکم بالصلوۃ ھی خیرلکم من حمر النعم الوتر جعلہ اللّٰہ لکم فیما بین صلاۃ العشاء إلی أن یطلع الفجر". [۲۰۹]

یعنی اللہ نے تمہارے اوپر زیادتی کی ہے اور کمک بھیجی ہے ایک ایسی نماز کی جو تمہارے لئے سرخ اونٹوں سے بھی بہتر ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ شروع میں وتر کی نماز نہیں تھی، بعد میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مشروع کی گئی تو عین ممکن ہے کہ جس وقت حضرت ضمام بن ثعلبہ یہ سوال کررہے ہوں اس وقت تک وتر واجب نہ ہوا ہو بلکہ بعد میں واجب ہوا ہو، اگر بالفرض پہلے واجب ہوگیا تھا تب بھی عشاء کے توابع میں شمار کرلیا ہو تو یہ بھی کچھ بعید نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ وتر کو فرض نہیں کہتے بلکہ واجب کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کی یہ اصطلاح ہے کہ وہ فرض و واجب میں فرق کرتے ہیں اور عملی اعتبار سے اتنا زیادہ فرق اس لئے نہیں ہے کہ خود امام شافعیؒ جو اس کے وجوب کا انکار کرتے ہیں وہ فرض و واجب میں فرق نہیں کرتے۔

شوافع کے نزدیک وتر "آکد السنن" ہے یعنی تمام سنتوں میں سب سے زیادہ مؤکد سنت ہے۔ گویا ان کے نزدیک وتر کا درجہ سنن مؤکدہ سے ذرا اونچا اور فرض سے نیچا ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ بھی یہ کہتے ہیں کہ وہ فرض اور سنت کے درمیان ایک مرتبہ ہے اور وہ اس کو واجب کہتے ہیں۔ [۲۱۰]

اس سلسلے میں ایک لطیفہ مشہور ہے کہ ایک آدمی امام صاحب کے پاس آیا اور اس نے پوچھا کہ دن بھر میں کتنی نمازیں فرض ہیں؟ امام صاحب نے فرمایا کہ پانچ نمازیں فرض ہیں۔ کہا کہ وتر فرض ہے یا نہیں؟ تو آپ نے کہا ہاں وتر بھی واجب ہے پھر کہا اچھا کتنی نمازیں رات بھر میں فرض ہیں؟ تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ پانچ نمازیں، کہا وتر واجب ہے یا نہیں؟ فرمایا واجب ہے۔ یعنی تین مرتبہ یہ سوال وجواب ہوئے اور آخر میں وہ شخص یہ کہتا ہوا چلا گیا کہ آپ کو حساب نہیں آتا، کیونکہ ایک طرف کہہ رہے ہیں کہ پانچ نمازیں فرض ہیں اور دوسری طرف کہہ رہے ہیں کہ وتر واجب ہے، آپ کو حساب صحیح نہیں آتا۔ امام ابوحنیفہؒ کا منشاء یہ تھا کہ وتر کا وجوب کوئی مستقل عبادت نہیں بلکہ عشاء کے توابع میں سے ہے، اس لئے اس کو الگ شمار نہیں کیا۔ یہی وجہ ہے کہ جب تک عشاء کے فرض نہ پڑھے ہوں اس وقت تک وتر صحیح نہیں ہوتے۔

---

۲۰۹ سنن الترمذی، کتاب الصلاۃ، ابواب الوتر، باب ماجاء فی فضل الوتر، رقم: ۴۱۴.

۲۱۰ بدائع الصنائع، ج:۱، ص:۹۱، و حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح، ج:۱، ص:۲۵۰.

لہٰذا اگر کسی شخص نے ساری رات عشاء کی نماز نہیں پڑھی، اور آخری رات میں جا کر عشاء کی نماز پڑھی تو جب تک عشاء نہیں پڑھی اس وقت تک وتر واجب نہیں اور نہ ادا ہو سکتا ہے، جب فرض پڑھے گا تو پھر وتر واجب اور اداء ہوں گے۔[۲۱۱]

"قال رسول الله ﷺ وصيام رمضان" دوسری چیز آپ ﷺ نے فرمائی کہ رمضان کے روزے ہیں۔ اس نے کہا: رمضان کے علاوہ بھی کوئی روزے ہیں **"قال لاإلاأن تطوع"**.

"قال: وذكر له رسول الله ﷺ الزكوة" یعنی رسول اللہ ﷺ نے ان کے سامنے زکوۃ کا بھی ذکر کیا۔ **"قال هل علي غيرها**، پوچھا کہ میرے اوپر اس کے علاوہ بھی کوئی فرض ہے؟ **قال لا إلا أن تطوع"**.

صدقہ فطر واجب ہے

یہاں احناف شوافع کو الزام دیتے ہیں کہ اگر اس کے ظاہر کو دیکھا جائے تو پھر صدقۃ الفطر بھی واجب نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ آپ بظاہر زکوٰۃ کے علاوہ ہر چیز کا انکار کرتے ہیں حالانکہ صدقۃ الفطر کے وجوب کے امام شافعیؒ بھی قائل ہیں۔

تو بات وہی ہے کہ صدقۃ الفطر کا ذکر اس لئے نہیں فرمایا کہ وہ زکوٰۃ کی ایک قسم ہے اور اس کے تابع ہے اسی لئے اس کا نام زکوٰۃ الفطر رکھا گیا، اسی لئے اس کا ذکر الگ سے نہیں کیا گیا۔[۲۱۲]

اختلاف روایات میں تطبیق

یہاں ایک بات قابل ذکر ہے وہ یہ کہ یہاں حضور اکرم ﷺ نے جو ارکان اسلام ذکر کئے ان میں حج کا ذکر نہیں ہے۔ اس سلسلے میں بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ اس وقت کی بات ہے جب حج فرض نہیں ہوا تھا اگر حج فرض ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کا بھی ذکر فرماتے۔

جو روایتیں ضمام بن ثعلبہ ؓ کے نام کی تصریح کے ساتھ آئی ہیں ان میں سے بعض میں حج کا بھی ذکر ہے۔ اس سلسلے میں بعض لوگوں نے فرمایا کہ یہ اور واقعہ ہے، لیکن دوسرے حضرات کا کہنا یہ ہے کہ واقعہ ایک ہی ہے لیکن راوی نے اختصار سے کام لیا ہے اور ایک جگہ تمام باتیں نقل کر دیں اور دوسری جگہ اختصار سے کام لیا اور حج کا ذکر نہیں کیا۔[۲۱۳]

---

۲۱۱ فتح الملهم، ج: ۱، ص: ۵۰۰.

۲۱۲ فتح الملهم، ج: ۱، ص: ۵۰۳.

۲۱۳ فتح الملهم، ج: ۱، ص: ۴۶۷.

دوسری بات اس فقرے میں یہ ہے کہ جب اس شخص نے قسم کھا کر کہا کہ "**واللہ لا ازید علی هذا ولا انقص**" یعنی اللہ کی قسم اس پر نہ میں زیادتی کروں گا اور نہ کمی کروں گا۔ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا یہ شخص فلاح پا گیا اگر یہ سچا ہے۔[۲۱۴]

سوال

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک شخص یہ کہتا ہے کہ میں اس میں نہ زیادتی کروں گا اور نہ کمی کروں گا تو کمی نہ کرنے کی بات تو سمجھ میں آتی ہے، لیکن زیادتی نہیں کروں گا یعنی کبھی نفلی روزے نہیں رکھوں گا، نفلی نماز نہیں پڑھوں گا، نفلی صدقہ نہیں کروں گا وغیرہ ایک آدمی قسم کھا کر اپنے اس ارادے کا اظہار کر رہا ہے۔ اس کے باوجود آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر یہ شخص سچا ہے تو کامیاب ہے، تو یہ کیا بات ہوئی؟

جواب

حضرات علماء کرام نے اس کی مختلف توجیہات کی ہیں: بعض حضرات نے فرمایا کہ زیادتی نہ کرنے سے اس کا منشاء یہ تھا کہ پانچ نمازیں فرض ہیں اور اس کے اندر اس کے توابع یعنی سنت مؤکدہ بھی داخل ہیں، لیکن نفلیں اس میں داخل نہیں تو اس نے زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی کہ نفلیں نہیں پڑھوں گا اور نفل کا مطلب بھی یہی ہوتا ہے کہ اگر کوئی پڑھے تو ثواب ہے اور اگر نہ پڑھے تو کوئی گناہ نہیں۔

اس لئے نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اگر یہ فرائض اور توابع پر عمل کرتا رہے تو اللہ کے ہاں مقبول ہے۔ اس واسطے سنت موکدہ اس کے اندر تبعاً داخل ہے اور نفی صرف نوافل کی ہے۔ اور نوافل اگر ساری عمر نہ پڑھے تو اس پر کوئی مواخذہ نہیں۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ نے یہاں جو لفظ فرمایا اس میں سنت مؤکدہ بھی شامل ہے اور نبی کریم ﷺ نے اس خاص شخص کے بارے میں فرمایا "**افلح إن صدق**" یعنی اس خاص شخص کو سنت مؤکدہ سے مستثنیٰ قرار دیا۔

لیکن میرے نزدیک سب سے بہتر توجیہ "**لا ازید علی هذا ولا انقص**" کی یہ ہے کہ اس میں اس بات سے بحث نہیں کہ میں نفلی عبادتیں انجام دوں گا یا نہیں، بلکہ مقصود در حقیقت یہ ہے کہ اسلام کا جو مطلب اور اس کے ارکان جس انداز میں آپ نے بیان فرمائے ہیں اس انداز میں کمی بیشی نہیں کروں گا۔ یعنی آپ نے جس چیز کو فرض قرار دیا اس کو فرض سمجھوں گا اس کی فرضیت کی شان میں کمی نہیں کروں گا اور جس کو تطوع قرار دیا ہے اس کے تطوع میں کمی بیشی نہیں کروں گا بلکہ اس کو تطوع ہی سمجھوں گا، جس کا مطلب یہ ہے کہ جب کبھی موقع ہوگا تو

پڑھوں گا اور اگر موقع نہیں ملا تو نہیں پڑھوں گا۔ اور جس چیز کو آپ نے فرض قرار دیا اس کو چھوڑوں گا نہیں تو مقصود علی الاطلاق نوافل کی نفی کرنا نہیں، بلکہ جس بات کو جس انداز سے آپ ﷺ نے بیان فرمایا اس میں کمی بیشی نہیں کروں گا۔ یہ اصل مقصود ہے اور عام محاورہ میں یہ بات ممکن ہے کوئی مستبعد نہیں۔

اشکال

امام بخاری رحمہ اللہ نے ایک دوسری روایت جو کتاب الصوم و کتاب الحیل میں ذکر کی ہے، وہاں صاف صاف الفاظ ہیں کہ **"لا أتطوع شیئاً و لا أنقص مما فرض اللہ علی شیئاً"** یعنی میں تطوع نہیں کروں گا اور نہ فرض میں کمی کروں گا۔ یعنی مقصود نفل کی نفی کرنا ہے۔ لیکن اِس روایت میں اور اُس روایت میں جو امام بخاریؒ نے نکالی ہے اس لحاظ سے اختلاف ہے کہ یہاں الفاظ یہ ہیں کہ **"واللہ لا أزید علی هذا و لا أنقص"** وہ روایت اسماعیلؒ سے مروی ہے اور یہ روایت امام مالک بن انس ؓ سے مروی ہے۔[۲۱۵]

جواب

دونوں روایتوں میں جب موازنہ کیا جاتا ہے تو علامہ باجی رحمۃ اللہ علیہ جو **"منتقی"** شرح موطاء کے مصنف ہیں، انہوں نے فرمایا کہ دونوں روایتوں میں اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو امام مالکؒ کی روایت زیادہ راجح ہے، کیونکہ جتنے لوگوں نے یہ روایت نقل کی ہے ان سب نے تقریباً یہ الفاظ استعمال کئے ہیں کہ **"لا أزید علی هذا و لا أنقص"** اور تنہا انہوں نے وہ الفاظ یعنی **"لا أتطوع و لا أترک الفریضه"** نقل کئے ہیں۔

لہٰذا دونوں میں اگر ترجیح دی جائے گی تو یہ روایت زیادہ راجح ہوگی اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے وہاں روایت بالمعنی کی ہے اور **"لا أزید علی هذا و لا أنقص"** کا جو مطلب انہوں نے سمجھا وہ بیان کر دیا کہ میں نفل پڑھوں گا نہیں اور فرض چھوڑوں گا نہیں تو اس واسطے اس روایت سے جو اشکال پیدا ہوا وہ رفع ہو گیا۔[۲۱۶]

(۳۵) بابٌ: اتباع الجنائز من الإیمان

۴۷ ۔ حدثنا أحمد بن عبداللہ بن علی المنجوفی، قال: حدثنا روح قال: حدثنا عوف عن الحسن و محمد، عن أبی هریرة أن رسول اللہ ﷺ قال: ((من اتبع جنازة مسلم إیماناً و إحتساباً و کان معه حتی یصلی علیها ویفرغ من دفنها فإنه یرجع من الأجر بقیراطین

۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶ عمدة القاری، ج: ۱، ص: ۳۹۶.

کل قیراط مثل أحد ، ومن صلی علیها ثم رجع قبل أن تدفن فإنه یرجع بقیراط))،
تابعه عثمان المؤذن قال : حدثنا عوف ، عن محمد ، عن أبی هریرة عن النبی ﷺ نحوه .
[أنظر: ۱۳۲۳، ۱۳۲۵] [۲۱۷]

نماز جنازہ میں شرکت پر اجر

امام بخاری رحمہ اللہ نے باب قائم کیا ہے کہ جنازے کے پیچھے چلنا بھی ایمان کا ایک شعبہ ہے اور اس کے لئے حضرت ابو ہریرہ ﷺ کی حدیث نقل فرمائی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص جنازے کے پیچھے ایمان کی وجہ سے اور ثواب حاصل کرنے کی غرض سے چلے اور اس کے ساتھ رہے یہاں تک کہ اس پر نماز پڑھی جائے اور اس کی تدفین سے فراغت ہو جائے تو وہ دو قیراط ثواب لے کر آئے گا۔

"**حتی یصلی علیها و یفرغ من دفنها**" اس کو مجہول بھی پڑھ سکتے ہیں اور معروف بھی پڑھ سکتے ہیں یعنی "**یصلی علیها و یفرغ من دفنها**" کہ وہ شخص خود نماز پڑھ لے اور اس کے دفن سے فارغ ہو جائے تو وہ اجر کے دو قیراط لے کر لوٹے گا۔

"**وکل قیراط مثل أحد**" یعنی ہر قیراط ایک جبل احد کے برابر ہوگا یعنی یہاں یہ بتادیا گیا کہ قیراط سے مراد یہاں دنیا کے پیمانوں والا معروف قیراط نہیں (ایک قیراط وہ ہوتا تھا جو دینار کا بیسواں حصہ ہوتا تھا اور اس کی جمع قراریط آتی تھی) بلکہ ان میں سے ہر ایک احد کے برابر ہوگا۔

"**ومن یصلی علیها ثم رجع قبل أن تدفن**" **الخ** اور جو شخص نماز جنازہ پڑھے اور پھر دفن سے پہلے لوٹ جائے تو وہ ثواب کا ایک قیراط لے کر لوٹے گا۔ یعنی اگر نماز جنازہ بھی پڑھے پھر تدفین میں بھی شریک ہو تو ثواب دوگناہ ہے، دو قیراط کا ہے اور اگر صرف نماز جنازہ پڑھ لی اور تدفین میں شرکت نہ ہوئی تو ایک اجر ایک قیراط حاصل ہوا۔

---

[۲۱۷] **و فی صحیح مسلم ،کتاب الجنائز، باب فضل الصلاة علی الجنازة وإتباعها ، رقم : ۱۵۷۰-۱۵۷۴ ، و سنن الترمذی ، کتاب الجنائز عن رسول الله ، باب ماجاء فی فضل الصلاة علی الجنازة ، رقم : ۹۶۱ ، و سنن النسائی ، کتاب الجنائز ، باب ثواب من صلی علی جنازة ، رقم : ۱۹۶۷-۱۹۷۰ ، وکتاب الإیمان و شرائعه ، باب شهود الجنائز ، رقم : ۴۹۴۶ ، و سنن أبی داؤد ، کتاب الجنائز ، باب فضل الصلاة علی جنائز وتشییعها ، رقم: ۲۷۵۵، و سنن ابن ماجة ، کتاب ماجاء فی الجنائز، باب ماجاء فی ثواب من صلی علی جنازة ومن إنتظر ، رقم : ۱۵۲۸ ، ومسند احمد ، مسند المکثرین من الصحابة ، باب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب ، رقم : ۴۲۲۱ ، و باقی مسند المکثرین ، باب مسند أبی هریرة ، رقم : ۶۸۹۱ ، ۷۰۴۹ ، ۷۳۶۵ ، ۷۴۴۵ ، ۷۹۱۷ ، ۸۸۴۱ ، ۹۱۸۳ ، ۹۵۲۴ ، ۹۶۹۹ ، ۹۷۹۸ ، ۹۹۹۱ ، ۱۰۰۶۳ ، ۱۰۱۳۲ ، ۱۰۳۴۰ ، ۱۰۴۵۵ .**

حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ کا اظہار افسوس

جب حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے یہ حدیث پہلی بار سنی یعنی اس سے پہلے معلوم نہیں تھی تو فرمایا کہ "**لقد فرطنا فی قراریط کثیرہ**" یعنی ہم نے کتنے قیراط ضائع کر دیئے ہیں! پہلے ہمیں یہ حدیث نہیں ملی تھی اس واسطے اتنا اہتمام نہیں تھا کہ جنازہ کے پیچھے جائیں اور نماز پڑھیں اور تدفین میں بھی شریک رہیں۔تو ہم نے کتنے قیراط ضائع کر دیئے باوجود اس کے کہ نماز جنازہ میں شریک ہونے کا موقع تھا مگر ہم شریک نہیں ہوئے۔ [۲۱۸]

اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام ﷺ کو فضائل اعمال کا کتنا اہتمام تھا کہ جس عمل سے بھی اجر میں اضافہ ہوتا اس کا اہتمام کرتے۔ اس سے بحث نہیں ہوتی تھی کہ وہ عمل کیسا ہے فرض ہے یا واجب بلکہ جو عمل بھی اجر کا موجب ہوتا اس کو کسی نہ کسی طرح اختیار کرنے کی کوشش فرماتے اور اگر وہ نہ کرتے تو اس کے اوپر حسرت فرماتے تھے۔لوگوں نے یہ جو اصطلاحات مقرر کی ہیں کہ فرض ہے یا واجب یا سنت ہے یا مستحب یہ بعد میں ہوئیں۔اس وقت اصطلاحات نہیں تھیں، لیکن مفاہیم موجود تھے اور وہ یہ دیکھتے تھے کہ حضور اکرم ﷺ کس بات پر عمل فرما رہے ہیں، اور کس کی ترغیب دلا رہے ہیں۔صحابہ کرام ﷺ کے لئے یہ کافی تھا اور وہ اس ترغیب پر عمل فرماتے۔

جب سے ہم لوگوں نے یہ قسمیں کر لی ہیں تو اس کے نتیجے میں فضائل اعمال کی طرف توجہ و اہتمام میں کمی آ گئی اور کہتے ہیں کہ نفل تو وہ چیز ہے کہ کرو تو ثواب اور نہ کرو تو اس کا کوئی گناہ نہیں، لہٰذا جب گناہ نہیں تو کیوں کریں؟ یہ ذہنیت پیدا ہو گئی ہے جو حضرات صحابہ کرام ﷺ کی ذہنیت کے بالکل مختلف ہے۔ یہ جتنے فضائل اعمال ہیں یہ اس لئے ہیں کہ آدمی ان کا اہتمام کرنے کی کوشش کرے۔

امام بخاریؒ کا مقصود

یہاں امام بخاری رحمہ اللہ اس حدیث کو لا کر یہ بتلا رہے ہیں کہ اتباع الجنائز بھی ایمان کا ایک شعبہ ہے۔شاید اس سے اس طرف بھی اشارہ کرنا مقصود ہے کہ جو اعمال فرائض ہیں، وہ ایمان کا شعبہ ہیں، لیکن جو فرائض و واجب نہیں وہ بھی ایمان کا شعبہ ہیں، کیونکہ اتباع الجنائز کسی کے نزدیک بھی فرض عین نہیں اور نماز جنازہ اور تدفین میں شرکت بھی فرض عین نہیں، لیکن اس کے باوجود جب نبی کریم ﷺ نے اس کی فضیلت بیان فرمائی تو یہ الفاظ ارشاد فرمائے۔"**من اتبع جنازۃ مسلم إیمانا و أحتسابا**" اس سے معلوم ہوا کہ جن کو نفلی اعمال کہا جاتا ہے وہ بھی ایمان کا شعبہ ہیں۔

---

۲۱۸ أخرجه الترمذی فی الجنائز، رقم: ۹۶۱.

(۳۶) بابٌ خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لايشعر،

وقال إبراهيم التيمي: ما عرضت قولي على عملي إلا خشيت أن أكون مكذبا، وقال ابن أبي مليكة: أدركت ثلاثين من أصحاب النبي ﷺ كلهم يخاف النفاق على نفسه ، ما منهم أحد يقول إنه على إيمان جبرئيل وميكائيل ، ويذكر عن الحسن: ماخافه إلا مؤمن ولا أمنه إلا منافق. وما يحذر من الإصرار على التقاتل والعصيان من غير توبة لقول الله عزوجل: ﴿وَلَمْ يُصِرُّوْا عَلَى مَا فَعَلُوْا وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ﴾ [آل عمران: ۱۳۵]

مومن کوڈرنا چاہئے کہ کسی وقت بے شعوری میں اس کا کوئی عمل اکارت نہ ہوجائے۔

امام بخاری رحمہ اللہ اس باب میں یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ مومن کو یہ خوف لگا رہتا ہے کہ اس کا سارا عمل ضائع نہ ہوجائے اور اس کو پتہ بھی نہ ہو۔ یعنی مومن کی شان یہ ہے کہ وہ **بین الخوف والرجاء** یعنی امید وبیم کی حالت میں رہتا ہے کہ اللہ جل جلالہ کی رحمت سے اس کو امید بھی ہوتی ہے اور باری تعالیٰ کے جلال کا خوف بھی ہوتا ہے، اور اس بات کا اندیشہ لگا رہتا ہے کہ عمل تو کر رہا ہوں، لیکن کہیں ایسا نہ ہو کہ کوئی ایسا کام غیر شعوری طور پر سرزد نہ ہوجائے کہ جس کے نتیجے میں میرے کئے ہوئے پر پانی پھر جائے اور میرے سارے اعمال حبط ہو جائیں۔ لہٰذا یہ خوف بھی مومن کے ایمان کا حصہ ہے۔

اسی وجہ سے حضرات صوفیاء کرام فرماتے ہیں کہ کرتا رہے اور ڈرتا رہے یعنی عمل بھی کئے جائے اور ساتھ ساتھ ڈرتا بھی رہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ عمل اللہ کے ہاں مقبول نہ ہو۔ اور اگر ایک مرتبہ مقبول ہوجائے تو کہیں ایسا نہ ہو کہ مجھ سے کوئی ایسی حرکت سرزد ہوجائے کہ میرے سارے پچھلے اعمال حبط ہوجائیں۔

امام بخاریؒ کا منشاء

امام بخاری رحمہ اللہ اس سے ایک طرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ پچھلے ابواب کے اندر ایمان کے جتنے شعبے اور اعمال ذکر کئے گئے ان کی فضیلت بھی ہے اور ان پر اجر وثواب بھی ہے۔ لیکن آدمی کو اپنی کسی عمل پر نازاں نہیں ہونا چاہئے بلکہ ڈرتے رہنا چاہئے کہ ایسا نہ ہو کہ اس کا عمل حبط نہ ہوجائے۔

دوسری طرف اس سے مرجیہ کی تردید بھی مقصود ہے، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ایمان لانے کے بعد کسی عمل سے کوئی ڈر نہیں۔ تو ان کی تردید کرنا مقصود ہے کہ ایمان لانے کے بعد انسان کو اپنے اعمال کی فکر کرنی چاہئے وہ اس طرح کہ کسی وقت بھی اعمال ضائع ہوسکتے ہیں۔

وقال إبراهيم التيمي: ما عرضت قولي على عملي إلا خشيت أن أكون مكذبا،

وقال ابن أبي مليكة: أدركت ثلاثين من أصحاب النبي ﷺ كلهم يخاف النفاق على نفسه ، ما منهم أحد يقول إنه على إيمان جبرئيل وميكائيل ، ويذكر عن الحسن: ماخافه إلا مؤمن ولا أمنه إلا منافق. وما يحذر من الإصرار على التقاتل والعصيان من غير توبة لقول الله عزوجل: ﴿وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ۱۳۵]

ابراہیم تیمیؒ جوابراہیم نخعیؒ کے ہم عصر ہیں وہ فرماتے ہیں کہ میں نے کبھی بھی اپنے قول کو اپنے عمل پر پیش نہیں کیا مگر ہمیشہ اس بات کے ڈر سے کہ میں اپنے قول سے اپنے عمل کو جھٹلانے والا نہ ہو جاؤں یعنی جب کبھی میں نے اپنے قول کو اپنے عمل پر پیش کیا۔ (قول کو عمل پر پیش کرنے کے معنی یہ ہیں کہ قول ایمان ہے کلمہ **"اشهدان لا إله إلا الله"** الخ ہے) تو میں ہمیشہ اس بات سے ڈرتا رہا کہ میرا عمل میرے اس قول **"أشهدأن لا إله إلا الله وأشهدأن محمداً عبده ورسوله"** جوایک دعویٰ ہے کو جھٹلا نہ رہا ہو۔ یعنی دعویٰ یہ ہے کہ اللہ کی وحدانیت پر ایمان رکھتا ہوں اور اللہ کے سوا کسی کو معبود قرار نہیں دیتا، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ ہی کے حکم پر عمل کروں اور اللہ کے سوا کسی کے حکم پر عمل نہ کروں اور اللہ کی مشیت کے مطابق کام کروں اور اپنی خواہشات کی پیروی نہ کروں، لیکن جب اپنے اس دعویٰ کو اپنی عملی زندگی پر پیش کرتا ہوں تو عملی زندگی میں مجھے یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ میری عملی زندگی اس دعویٰ کو جھٹلا رہی ہو اور میرا دعویٰ توحید خطرے میں پڑ رہا ہو۔

عمل قول کو کس طرح جھٹلاتا ہے اس کی مثال

حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے عمل قول کو کیسے جھٹلاتا ہے اس کی مثال یہ دی ہے کہ ایک شخص نے حلوا بنایا ہوا ہے اور لوگوں کو خبردار کر رہا ہے کہ اس میں زہر ملا ہوا ہے اور ساتھ ساتھ خود کھا بھی رہا ہے۔ تو کون اس کی بات پر یقین کرے گا کہ ایک طرف تو یہ کہہ رہا ہے کہ اس میں زہر ہے اور دوسری طرف خود کھا بھی رہا ہے تو معلوم ہوا کہ اس کا وہ قول غلط ہے ورنہ اگر واقعی زہر ہوتا تو اس کو کھاتا کیوں؟ اسی طرح جب کوئی شخص ایک طرف ایمان کا دعویٰ کر رہا ہے اور کہہ رہا ہے کہ فلاں چیز حرام ہے، فلاں حلال ہے، غیبت حرام ہے اور خود اس میں مبتلا ہے، جھوٹ بول رہا ہے، غیبت کر رہا ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ اپنے اس قول کو جھٹلا رہا ہے اس نے جو بات کہی تھی کہ جھوٹ حرام اور گناہ ہے۔ اگر ایمان ہوتا تو خود جھوٹ کیوں بولتا۔ یہ ساری تشریح کہ (کہیں ایسا نہ ہو کہ میں اپنے قول کو جھٹلانے والا ہوں) اس صورت میں ہے کہ جب **"مكذِباً"** (بکسر الذال) پڑھیں۔

بعض لوگوں نے اس کو **"مكذَباً"** (بفتح الذال) پڑھا ہے اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ مجھے اندیشہ ہے کہ دوسرے میری تکذیب نہ کریں، یعنی مجھے جھٹلایا نہ جائے اور میرا عمل ایسا ہو کہ لوگ اس کی وجہ سے یہ کہیں کہ یہ جھوٹ بول رہا ہے اس کا ایمان نہیں ہے۔

ابراہیم تیمیؒ کا ایثار

ابراہیم تیمیؒ جو اپنی عبادت اور زہد میں معروف و مشہور ہیں اور ان کا حال یہ تھا کہ ان ہی کے زمانے میں ابراہیم نخعیؒ بھی تھے، دونوں کا نام ابراہیم تھا، دونوں کوفہ کے رہنے والے تھے، دونوں تابعین تھے، دونوں کے اساتذہ وطلباء بھی ایک جیسے تھے۔

حجاج بن یوسف کا زمانہ تھا وہ علماء وفقہاء کے پیچھے پڑا رہتا تھا۔ ایک مرتبہ وہ ابراہیم نخعیؒ سے ناراض ہوگیا اور ان کے خلاف گرفتاری کے وارنٹ جاری کردیئے، چونکہ نام ابراہیم نخعی تھا تو حجاج کی پولیس ڈھونڈتی ڈھونڈتی ابراہیم تیمیؒ کے پاس پہنچی، اور کہا کہ ہم ابراہیم کی تلاش میں ہیں۔ ابراہیم تیمی جانتے تھے کہ یہ ابراہیم نخعی کی تلاش میں ہیں، نام میں دونوں کے مشابہت لیکن یہ چونکہ ابراہیم نخعی کے دوست تھے اس واسطے ان کا پتہ بتلا کر ان کو گرفتار کرانا منظور نہیں ہوا، ایثار کرتے ہوئے فرمایا کہ میں ابراہیم ہوں۔ پولیس ان کو پکڑ کر لے گئی اور جا کر واسط شہر کے قید خانے میں جس کا نام دیمار تھا۔ قید کردیا۔ اس قید خانے کی خصوصیت یہ تھی کہ اس کے اوپر چھت نہیں تھی۔ چاہے دھوپ ہو، گرمی ہو، بارش ہو کچھ بھی ہو اس کھلی چھت کے نیچے قیدیوں کو رکھا جاتا تھا۔ ایک عرصے کے بعد ان کی والدہ کسی طرح اجازت لے کر ان کے پاس ملنے گئیں تو جا کر جب دیکھا تو قید خانے کی سختیوں کی وجہ سے پہچان نہیں پائی۔ یعنی شکل وصورت اور جسم میں اتنی تبدیلی آچکی تھی کہ پہچاننا مشکل ہوگیا تھا اسی قید خانے میں ابراہیم تیمی کی وفات ہوئی۔ [۲۱۹]

یہ بزرگ فرماتے ہیں کہ جب میں اپنے قول کو اپنے عمل پر پیش کرتا ہوں تو مجھے اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ میں اپنے قول کو جھٹلا رہا ہوں۔ جب ان کو یہ اندیشہ ہے تو ہما شما کس شمار وقطار میں ہیں، اندازہ لگایئے اس لئے کسی وقت بھی اور ایک لمحہ بھی انسان کو بے فکر نہیں بیٹھنا چاہئے۔

اندریں راہ می تراش و می خراش
تادمے آخر دمے فارغ مباش

"وقال ابن مليكة أدركت ثلاثين من أصحاب النبي ﷺ كلهم يخاف النفاق على نفسه".

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی کیفیت خوف

یہ دوسرے تابعی ہیں۔ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے تیس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو پایا ان میں سے ہر ایک اپنے اوپر نفاق سے ڈرتا تھا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ نفاق کے زمرے میں داخل ہوجائے۔ نفاق کہتے ہیں کہ دل میں ایمان نہ ہو اور آدمی زبان سے ایمان کا اقرار کرے۔

---

۲۱۹ عمدة القاري، ج: ۱، ص: ۲۰۳.

بعض حضرات نے اس کی تشریح یوں کی ہے کہ وہ اپنے اوپر نفاق عملی سے ڈرتے تھے نہ کہ نفاق اعتقادی سے، لیکن یہ بات صحیح نہیں، کیونکہ جو صحابہ کرام ؓ نفاق سے ڈرتے تھے ان کے بارے میں روایات میں آتا ہے کہ وہ حضرت حذیفہ بن یمان ؓ (جن کو رسول کریم ﷺ نے منافقین کی فہرست بتائی ہوئی تھی) سے جا کر پوچھتے تھے کہ کہیں اس میں میرا نام تو نہیں ہے، یہاں تک کہ حضرت عمر فاروق ؓ کے بارے میں آتا ہے کہ انہوں نے بھی حضرت حذیفہ بن یمان ؓ سے پوچھا کہ کہیں اس منافقین کی فہرست میں میرا نام تو نہیں ہے؟ حضرت حذیفہ بن یمان ؓ نے فرمایا کہ آپ کا نام نہیں ہے اور آئندہ میں کسی کو بتاؤں گا بھی نہیں۔ حضرت عمر ؓ جیسا آدمی بھی پوچھ رہا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ حضرت حذیفہ ؓ کے پاس جو منافقین کی فہرست تھی وہ منافقین عملی کی نہیں تھی بلکہ منافقین اعتقادی کی تھی۔

سوال: اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ صحابہ کرام ؓ کو اپنے ایمان کا یقین نہیں تھا؟

جواب: اس کی جو وجہ ابراہیم تیمیؒ کے الفاظ سے نکل رہی ہے وہ یہ ہے کہ درحقیقت ان کو یہ شبہ ہوتا تھا کہ جب ہم سے کوئی عمل ایمان کے مقتضی کے خلاف سرزد ہوا ہے تو کہیں اس کا یہ مطلب تو نہیں کہ ہمارے دل میں جو ایمان ہے وہ پورا نہیں اس لئے کہ اگر ایمان پورا ہوتا تو یہ عمل سرزد نہ ہوتا۔ لہٰذا اس شبہ کی وجہ سے ڈرتے تھے اور جو جتنے اونچے مقام کا ہوتا ہے اس کی فکر بھی اتنی زیادہ ہوتی ہے۔

مقرباں را بیشتر بود حیرانی

"ما منهم أحدٌ يقول أنه على إيمان جبرائيل و ميكائيل".

یعنی ان میں سے کوئی بھی ایسا نہیں جو یہ کہتا ہو کہ اس کا ایمان جبرئیل علیہ الصلاۃ والسلام اور میکائیل علیہ السلام کی طرح ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اوپر تعریض ہے، لیکن یہ بات اس لئے صحیح نہیں، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ سے اس مقولے کی صحت مشکوک ہے۔[۲۲۰] اس کی تفصیل انشاء اللہ آگے عرض کروں گا۔

اور بخاری کے جتنے شراح ہیں چاہے حافظ ابن حجر ہوں، علامہ نووی ہوں، ابن بطال ہوں، ابن منیر ہوں یا بدرالدین عینیؒ ہوں ان میں سے کسی نے بھی یہ بات نہیں کہی کہ یہاں امام بخاریؒ کا منشاء امام ابوحنیفہؒ کے اوپر تعریض کرنا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا درست نہیں، بلکہ یہ مقولہ بعض مرجیہ کی طرف منسوب ہے اور آگے آپ دیکھیں گے کہ اس باب کا مقصود ہی مرجیہ کی تردید ہے اور آگے حدیث میں صراحۃً مرجیہ کا نام ذکر ہے، اس واسطے ان کی تردید مقصود ہے نہ کہ امام ابوحنیفہؒ کی۔

---

۲۲۰ الكامل في ضعفاء الرجال، ج:۷، ص:۹.

"إيماني كإيمان جبرئيل" کی وضاحت

یہ مشہور ہے کہ **"ايماني كإيمان جبرئيل"** یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مقولہ ہے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ اس مقولہ کی نسبت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف کرنا سرے سے ہی غلط ہے اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ نے یہ جملہ کبھی نہیں کہا بلکہ انہوں نے **"ايماني بما آمن جبرئيل"** کہا ہے۔

علامہ شامیؒ نے **"ردالمحتار"** میں اسی کو ترجیح دی ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت بھی منقول ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ **"انما قلت إيماني كإيمان جبرئيل ولم أقل إيماني مثل إيمان جبرئيل"** اور دونوں میں فرق ہے۔ ''کاف تشبیہ بالذات کے لئے آتا ہے اور مثل تشبیہ بالصفات کے لئے'' تو امام صاحبؒ کا منشا یہ ہے کہ میں نے اگر کہا ہے تو یہ کہا کہ نفس ایمان، ذات ایمان میں ہم اور ملائکہ برابر ہیں، کیونکہ نفس ایمان دونوں کے درمیان مشترک ہے۔ البتہ ایمان کی جو مضبوطی یا کمزوری صفات ہیں، تو اس کے لحاظ سے فرق اور تفاوت ہے۔ اسی لئے میں نے **"إيماني مثل إيمان جبرئيل"** نہیں کہا۔

اور امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ بھی منسوب ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جہاں تک ایمان ہے اس میں عام مسلمان اور ملائکہ سب برابر ہیں، البتہ جہاں تک اعمال کا تعلق ہے اس میں زمین وآسمان کا تفاوت ہے۔

بہرحال اول تو امام ابوحنیفہؒ نے یہ بات کہی نہیں اور اگر کہی ہے تو نفس ایمان میں تشبیہ دی ہے اور صفات میں نہیں دی۔ لہٰذا خواہ مخواہ ان کے اوپر پر کا کوا بنانا اور امام ابوحنیفہؒ کی طرف ملامت کے تیر برسانا یہ کسی طرح بھی درست نہیں۔ [۲۲۱]

---

۲۲۱ وفي هذا إشارة إلى أن المذكورين كانوا قائلين بتفاوت درجات المؤمنين في الإيمان وعن أبي يوسف رحمه الله تعالىٰ في تذكرة الحفاظ بإسناد صحيح لا أقول : إيماني كإيمان جبرئيل . ونسب ابن عابدين الشامي إلى الإمام الأعظمؒ عدم جواز الكاف والمثل كليهما في تلك العبارة وفي الدرالمختار عن أبي حنيفةؒ و محمدؒ جواز الكاف في رواية وفي رواية أخرى الجواز مطلقا وجمعهما ابن عابدين أن جواز الكاف دون المثل لمن كان عالم العربية ، وعدم الجوازهما فيما لم يكن المخاطب صحيح الفهم وجواز هما بإعتبار نفسهما . وليراجع البحث من كتابه من باب الطلاق الصريح قلت : لكن ما نقل عن الإمام هنا يخالفه مافي الخلاصة من قوله : قال أبو حنيفة : أكره أن يقول الرجل إيماني كإيمان جبريل ، ولكن يقول آمنت بما آمن به جبريل اھ وكذا ماقاله أبو حنيفة في كتاب العالم والمتعلم : إن إيماننا مثل إيمان الملائكة لأنا آمنا بوحدانية الله تعالىٰ وربوبيته وقدرته وما جاء من عند الله عزوجل بمثل ماأقرت به الملائكة وصدقت به الأنبياء والرسل ، فمن ههنا إيماننا مثل إيمانهم لأنا آمنا بكل شيء آمنت به الملائكة مما عاينته من عجائب الله تعالىٰ ولم نعاينه نحن ، ولهم بعد ذلك علينا فضائل في الثواب على الإيمان وجميع العبادات الخ.

وظاهره يدل على إثبات التفاوت في درجات المؤمنين بحسب الإيمان. أنظر: فيض الباري ، ج: ۱ ، ص: ۱۴۴ ، وفتح الملهم ، ج: ۱ ، ص: ۲۵۴ ، والبحرالرائق ، ج: ۳ ، ص: ۳۱۰ ، و ردالمحتار ، ج: ۳ ، ص: ۲۷۴ ، مطبع ایچ. ایم. سعید کمپنی ، کراتشی ، باکستان.

"ویذکر عن الحسن ماخافه إلا مومن ولا أمنه إلا منافق".

یہ مقولہ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ سے منقول ہے۔اس میں "خافہ" کی ضمیر مفعول بہ ہے اور اس کا مرجع یا تو اللہ تعالیٰ ہے۔اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ "نہیں ڈرتا اللہ تعالیٰ سے مگر مومن اور نہیں بے خوف ہوتا اللہ تعالیٰ سے مگر منافق" یعنی مومن کی شان یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہتا ہے اور منافق کی حالت یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے بے خوف ہوتا ہے اس کے دل میں کبھی خوف آتا ہی نہیں۔

دوسرے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں اور اسی کو امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجیح دی ہے وہ یہ کہ "خافہ" کی ضمیر نفاق کی طرف راجع ہو تو اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ نہیں ڈرتا نفاق سے مگر مومن اور نہیں بے خوف ہوتا نفاق سے مگر منافق یعنی نفاق سے ہر مومن ڈرتا رہتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ میں نفاق میں مبتلا ہو جاؤں اور منافق جو حقیقت میں مبتلا رہتا ہے وہ نفاق سے بے خوف رہتا ہے۔

امام بخاریؒ کا منشاء

امام بخاری رحمہ اللہ یہ قول اس لئے لائے ہیں کہ دیکھو حسن بصریؒ فرما رہے ہیں کہ مومن کا کام یہ ہے کہ وہ نفاق سے ڈرتا رہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ نفاق میں مبتلا ہو جائے جب یہ ڈر دل میں بیٹھا ہوا ہو تو یہ خود ایمان کی علامت ہے۔

حضرت مولانا محمد الیاس صاحبؒ کا ایک واقعہ

ایک مرتبہ حضرت مولانا الیاس صاحب رحمۃ اللہ علیہ جب بہت زیادہ بیمار ہوئے تو حضرت والد (مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ) عیادت کے لئے تشریف لے گئے۔حضرت مولانا الیاس صاحبؒ کی طبیعت بہت زیادہ خراب تھی اس لئے ان کے معالجوں نے ملاقات سے منع کیا ہوا تھا۔لہٰذا والد صاحبؒ دوسرے سے ان کی خیریت معلوم کر کے جب واپس جانے لگے تو کسی طرح ان کو پتہ لگ گیا کہ حضرت والد (مفتی شفیع صاحبؒ) آئے ہیں فوراً آدمی دوڑایا کہ واپس بلاؤ اور پھر فرمایا کہ آپ کے آنے سے تکلیف نہیں ہوگی راحت ہوگی اور پھر ہاتھ میں ہاتھ لے کر رونا شروع ہو گئے اور رونے کی دو وجہیں بیان فرمائیں:

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ میں اس لئے رو رہا ہوں کہ میں نے تبلیغی جماعت کا کام شروع تو کر دیا اور اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے پھیل بھی بہت رہا ہے لیکن کبھی کبھی مجھے ڈر لگتا ہے کہ خدا نہ کرے کہیں یہ استدراج نہ ہو۔ (اندازہ لگائیے کہ یہ ڈر لگ رہا ہے کہ کہیں یہ استدراج نہ ہو)۔

یہ استدراج نہیں ہے

اس پر حضرت والد صاحبؒ نے فرمایا کہ حضرت میں اس کا پورے شرح صدر کے ساتھ یقین دلاتا ہوں

کہ یہ استدراج نہیں ہے۔ مولانا الیاس صاحبؒ عالم تھے، لہٰذا فرمانے لگے کہ کیا دلیل ہے کہ یہ استدراج نہیں؟ تو حضرت والد صاحبؒ نے فرمایا کہ جس شخص کے ساتھ استدراج ہوتا ہے اس کو احساس بھی نہیں ہوتا اور وہم بھی نہیں گزرتا اور کبھی خطرہ بھی نہیں گزرتا کہ استدراج بھی ہو رہا ہے، جبکہ آپ کے دل میں یہ شبہ پیدا ہوا ہے۔ لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ استدراج نہیں ہے۔ تو اس سے وہ بہت مطمئن ہوئے اور خوش ہوئے۔

دعوت وتبلیغ میں علماء کی سرپرستی ضروری ہے

دوسری وجہ رونے کی یہ بیان فرمائی کہ جماعت کا زیادہ کام عوام میں پھیل رہا ہے اور علماء اس کے اندر کم ہیں کہیں ایسا نہ ہو کہ عام لوگ اس پر غالب آکر اس کو غلط راستے پر لے جائیں تو اس واسطے علماء کی سرپرستی ضروری ہے۔

جس شخص (مولانا الیاسؒ) کے سینے کی آگ نے دنیا بھر میں انقلاب برپا کردیا وہ ڈر رہا ہے کہ یہ استدراج ہو رہا ہے۔ اس لئے حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ **"ماخافه إلا مؤمن ولا أمنه إلا منافق"**.

ویذکر صیغہ مجہول لانے کی وجہ

امام بخاری رحمہ اللہ نے اس مقولے کو صیغۂ مجہول سے نقل کیا کہ **"ویُذکر"** فرمایا، جبکہ پچھلے جو صیغے گزرے ہیں وہ سارے جزم کے صیغے تھے، عام طور پر مجہول کے صیغے کے ساتھ تمریض کا ذکر ہوتا ہے۔ اور امام بخاریؒ یہ صیغہ اس وقت استعمال کرتے ہیں جب سند میں کوئی نقص ہوتا ہے۔ اس واسطے بعض لوگوں نے کہا کہ یہاں مجہول کا صیغہ اس لئے لائے ہیں کہ امام بخاریؒ کے نزدیک حسن بصریؒ کے اس مقولے کی سند کمزور ہے۔

لیکن بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ امام بخاریؒ صیغہ مجہول اسی جگہ استعمال کریں جہاں سند ضعیف ہو بلکہ بعض اوقات امام بخاریؒ کوئی مقولہ بعینہٖ نہیں لاتے بلکہ بالمعنی لاتے ہیں۔ تو وہاں پر بھی **یُذکر** صیغہ مجہول کہہ دیتے ہیں۔ یہاں بھی یہی صورت ہے، سند میں خاص خرابی نہیں اگر چہ راوی متکلم فیہ ہے لیکن اس کے باوجود حدیث صحیح ہے۔ لیکن امام بخاریؒ حسن بصریؒ کا مقولہ بعینہٖ انہی الفاظ کے ساتھ نقل نہیں کر رہے بلکہ اس کے معنی بیان کر رہے ہیں، اس لئے یذکر مجہول کا صیغہ استعمال کر رہے ہیں۔

"وما یحذر من الإصرار علی التقاتل والعصیان من غیر توبة".

"وما یحذر" کا عطف **"خوف المؤمن"** پر ہو رہا ہے جو ماقبل میں گزرا ہے، اس لئے عبارت اس طرح ہوگی کہ **"باب خوف المؤمن مایحذر من الإصرار"** یعنی یہ باب اس اصرار سے تحرز کے بارے میں تقاتل اور عصیان پر کیا جاتا ہے۔ یعنی بڑے بڑے علماء کرام اور وارثین انبیاء کرام علیہم السلام کا فریضہ ہے کہ وہ

لوگوں کو "اصرار علی التقاتل" اور "عصیان" سے ڈرائیں اور یہ "اصرار علی التقاتل" اور "اصرار علی العصیان" توبہ کے بغیر بڑی خطرناک بات ہے، لہٰذا اس سے ڈرایا جائے۔

اگر ایمان میں اعمال کا کوئی دخل نہ ہوتا تو پھر ان سے ڈرانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے ڈرایا ہے **لقوله تعالیٰ:**

"وَلَمْ يُصِرُّوْا عَلَى مَا فَعَلُوْا وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ".

[آل عمران: ۱۳۵]

یعنی وہ اصرار نہیں کرتے اس گناہ پر جو انہوں نے کیا اور وہ اس کو جانتے بھی ہیں اصرار کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ کسی گناہ کو استغفار اور توبہ کے بغیر کئے جانا۔

"**اصرار علی الصغائر**" ہو تو وہ کبیرہ بن جاتا ہے، اور اصرار علی الکبائر ہو تو کفر تک پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ اللہ تعالیٰ محفوظ رکھے بڑی خطرناک چیز ہے۔ (اللہ بچائے)

لیکن اگر آدمی سے گناہ سرزد ہو جائے اور اسکے نتیجے میں فوراً توبہ کرلے، استغفار کرلے اور اللہ سے رجوع کرلے تو وہ اصرار میں داخل نہیں ہوتا۔

اسی لئے ابوداؤد اور ترمذی میں حدیث آئی ہے:

" ما اصر من استغفرو إن عاد في اليوم سبعين مرةً ". [۲۲۲]

یعنی جو شخص استغفار کرلے وہ اصرار کرنے والوں میں داخل نہیں ہوتا اگر چہ اس نے دن میں ستر (۷۰) مرتبہ گناہ کیا ہو، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ستر مرتبہ گناہ کروں گا اور ستر مرتبہ توبہ کروں گا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ گناہ ہوا تو فوراً توبہ بالصدق ضروری ہے، لیکن جو بیچارا کسی وجہ سے مبتلا ہو گیا پھر توبہ کرلی باوجویکہ بار بار ارادہ کرتا ہے، ندامت ہوتی ہے اس کے باوجود مبتلا ہو جاتا ہے تو اگر استغفار کرتا رہے تو انشاء اللہ اصرار کرنے والوں میں داخل نہیں ہوگا۔

اور یہاں اصرار سے مراد یہ ہے کہ غفلت میں پڑا ہوا ہے، گناہ کئے جا رہا ہے نہ توبہ کی فکر ہے اور نہ ندامت کی فکر ہے۔ اللہ تعالیٰ ہر مسلمان کو اس سے بچائے۔

۴۸ ـ حدثنا محمد بن عرعرة قال : حدثنا شعبة ، عن زبيد قال: سالت أبا وائل عن المرجئة ، فقال : حدثني عبدالله أن النبي ﷺ قال : ((سباب المسلم فسوق و قتاله

---

۲۲۲ سنن ابی داؤد ، کتاب الصلاة ، باب في الاستغفار ، رقم : ۱۵۱۴ ، وسنن الترمذي ، كتاب الدعوات عن رسول الله ، بابٌ في دعاء النبي ، رقم : ۳۵۵۹.

کفر)) . [أنظر: ۶۰۴۴، ۷۰۷۶] [۲۲۳]

امام بخاریؒ کا منشاء

یہاں امام بخاری رحمہ اللہ نے مرجیہ کا لفظ صراحۃً استعمال کیا ہے اور اس سے ان کا منشاء اس بات پر تنبیہ کرنا ہے جو بعض لوگوں نے کہی کہ مرجئہ کے بانی مبانی حسن بن محمد بن حنفیہ ہیں۔ یعنی محمد بن حنفیہ کے بیٹے اور حضرت علی ﷺ کے پوتے کی طرف نسبت کرتے ہیں کہ سب سے پہلے ارجا انہوں نے کیا تھا۔

محمد بن حنفیہ کے ارجاء کی حقیقت

لیکن یہ بات بالکل غلط ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ ان کے ارجاء کے معنی اور ہیں اور مرجئہ کے ارجاء کے معنی اور ہیں۔ جو ارجاء ان کی طرف منسوب ہے اس کے معنی موخر کرنے کے ہیں۔ "**ارجی - یرجی**" مؤخر کرنا تو انہوں نے فرمایا تھا کہ حضرات شیخین یعنی صدیق اکبر ﷺ اور فاروق اعظم ﷺ کی خلافت اعلیٰ درجے کی تھی۔ اس میں نہ کوئی فتنہ پیدا ہوا، نہ گڑبڑ ہوئی اور نہ مسلمانوں میں کوئی خانہ جنگی ہوئی، ان کا معاملہ ٹھیک ہے۔

حضرت عثمان ﷺ اور حضرت علی ﷺ کے زمانے میں فتنے پیدا ہوئے، اختلافات پیدا ہوئے، خانہ جنگی تک نوبت پہنچی تو اب ان میں کون افضل ہے کون برحق ہے اور کون نہیں یہ حسن بن محمد بن حنفیہ کا ارجاء تھا اور اس موضوع پر انہوں نے ایک رسالہ بھی لکھا ہے۔ لہٰذا اس وجہ سے لوگوں نے کہا کہ "**أول من تكلم بالإرجاء حسن بن محمد بن حنفيه**" اور اس کا مطلب لوگوں نے غلط سمجھا کہ ان کے ارجاء سے مراد یہ (مرجئہ کا) ارجاء ہے جو صحیح نہیں، لہٰذا حسن بن محمد بن حنفیہ کی طرف ارجاء کی نسبت اس معنی میں درست نہیں۔

حدیث کا ترجمہ

زبید کہتے ہیں کہ میں نے ابووائل سے مرجئہ کے قول کے بارے میں پوچھا کہ ان کا قول کیا ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ مجھے عبداللہ بن مسعود ﷺ نے حدیث سنائی کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ "مسلمان کو گالی دینا

---

[۲۲۳] وفی صحیح مسلم ، کتاب الإیمان ، باب بیان قول النبی سباب المسلم فسوق وقتاله کفر ، رقم : ۹۷ ، و سنن الترمذی ، کتاب البر و الصلة عن رسول الله ، باب ماجاء فی الشتم ، رقم : ۱۹۰۶ ، و کتاب الإیمان عن رسول الله ، باب ماجاء سباب المؤمن فسوق ، رقم : ۲۵۵۸ ، ۲۵۵۹ ، و سنن النسائی ، کتاب تحریم الدم ، باب قتال المسلم ، رقم : ۴۰۳۶ ـ ۴۰۴۴ ، و سنن ابن ماجة ، کتاب الفتن ، باب سباب المسلم فسوق وقتاله کفر ، رقم : ۳۹۲۹ ، و مسند أحمد، مسند المکثرین من الصحابة ، باب مسند عبد الله بن مسعود ، رقم : ۳۴۶۵ ، ۳۷۰۸ ، ۳۷۶۱ ، ۳۹۱۶ ، ۳۹۶۴ ، ۴۰۴۱ ، ۴۱۱۵ ، ۴۱۶۲ .

فسوق ہے اوران کے ساتھ قتال کرنا کفر ہے۔"

اس حدیث میں صاف صاف الفاظ میں مرجئہ کی تردید ہوتی ہے کہ سباب المسلم کو فسوق قرار دیا اور قتال المسلم کو کفر قرار دیا۔لہٰذا اگر ایمان میں اعمال کا دخل نہ ہوتا تو سباب مسلم فسوق نہ ہوتا اور قتال مسلم کفر نہ ہوتا۔

"سباب المسلم فسوق": حدیث میں آیا کہ مسلمان کو گالی دینا فسوق ہے، گناہ ہے۔گالی دینے میں ضروری نہیں کہ مغلظ گالی ہی دے، ماں بہن کی گالی دے، بلکہ گالی کے اندر ہر وہ بدگوئی شامل ہے جو دوسروں کے لئے اذیت اور دل آزاری کا باعث ہو یعنی ہر ایسا کلمہ جو دوسروں کے لئے دل آزاری کا باعث ہو اور اس کی برائی پر مشتمل ہو سباب ہے اور اس کو فسوق فرمایا گیا۔

"وقتاله کفر": یعنی مسلم سے مقاتلہ کرنا کفر ہے۔

اشکال

اہل سنت والجماعت کے قول کے مطابق صرف معصیت سے کوئی شخص کافر نہیں ہوتا۔لہٰذا اشکال ہوتا ہے کہ اس کو کافر کیسے قرار دیا ہے؟

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کفر دون کفر ہے جو انسان کو ملت سے خارج نہیں کرتا۔

تو اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر سباب بھی ایسا ہی ہے اس کو بھی کفر دون کفر کہہ سکتے ہیں لیکن سباب کو فسوق اور قتال کو کفر کہا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں کے درجات میں فرق بیان کرنا مقصود ہے۔جو کفر دون کفر ہے یعنی معاصی جو **"غیر مخرج عن الملة"** ہیں، ان کے درمیان بھی درجات ہوتے ہیں: ایک اعلیٰ، ایک ادنی اور ایک اس سے بھی ادنیٰ درجہ۔تو بتانا یہ مقصود ہے کہ سباب ادنی درجہ ہے اور قتال بہت بڑا درجہ ہے۔

ایک توجیہ

مجھے ذوق سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اصل میں نبی کریم ﷺ کا منشا یہ بیان کرنا ہے کہ گالی دینا اگرچہ بہت برا ہے، لیکن بہر حال تصور کیا جاسکتا ہے کہ کوئی مسلمان دوسرے مسلمان کو گالی دے اس لئے وہ فسوق ہے۔ لیکن قتال ایسی چیز ہے کہ مومن سے جس کا تصور نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ مسلمان سے جو قتال کرتا ہے وہ کافر ہی ہوتا ہے، مسلمان سے اس کا تصور نہیں ہوسکتا۔

بتلانا یہ مقصود ہے کہ گناہ تو اگرچہ دونوں ہیں، لیکن ایک گناہ کا تصور مسلمان سے ہو سکتا ہے اور دوسرے کا نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی شخص اس کا ارتکاب کرے تو گویا ایک ایسے عمل کا ارتکاب کر رہا ہے جو متصور "عن المسلمین" نہیں۔

کسی پر کفر کا فتویٰ عائد کرنا اور بات ہوتی ہے اور اس کی شناعت بیان کرنا اور بات ہوتی ہے۔ لہٰذا یہاں فتویٰ دینا مقصود نہیں بلکہ یہاں اس عمل کی شناعت بیان کی جارہی ہے کہ کسی مسلمان سے اس کا تصور ہو ہی نہیں سکتا۔

۴۹ ـ أخبرنا قتیبة بن سعید ، حدثني إسماعیل بن جعفر ، عن حمید ، عن أنس قال: أخبرني عبادة بن الصامت أن رسول اللہ ﷺ خرج یخبر بلیلة القدر فتلاحی رجلان من المسلمین فقال: ((إني خرجت لأخبرکم بلیلة القدر ، وإنه تلاحی فلان و فلان فرفعت وعسی أن یکون خیرا لکم ، التمسوها في السبع والتسع والخمس)).[أنظر: ۲۰۲۳ ، ۶۰۴۹][۲۲۴]

حدیث کی تشریح

امام بخاری رحمہ اللہ حضرت انس ﷺ سے روایت نقل کر رہے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبادہ بن صامت ﷺ نے مجھے یہ حدیث سنائی کہ رسول کریم ﷺ باہر نکلے تاکہ لوگوں کو متعین طور پر لیلۃ القدر بتائیں کہ وہ فلاں رات لیلۃ القدر ہوتی ہے یا ہوگی۔ لیکن مسلمانوں میں سے دو آدمیوں کے درمیان جھگڑا ہو گیا۔ "**تلاحی بمعنی تنازع**" تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں اس غرض سے نکلا تھا کہ تمہیں لیلۃ القدر کے بارے میں بتاؤں، لیکن فلاں فلاں آدمی کے درمیان نزاع ہو گیا اس لئے لیلۃ القدر اٹھالی گئی اور کچھ بعید نہیں کہ اس کا اٹھالیا جانا اس میں تمہارے لئے بہتری ہو۔

اس کے ایک معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ جو رات مجھے بتائی گئی تھی وہ میرے حافظے سے محو کر دی گئی یعنی مجھے یاد نہیں رہی۔ اور یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ جو تعیین اللہ تعالیٰ نے فرمائی تھی وہ تعیین اٹھالی گئی۔

"**التمسوها في السبع والتسع والخمس**": یعنی اس کو تلاش کرو ستائیسویں، انتیسویں اور پچیسویں شب میں۔ اور دوسری روایات میں تفصیل آئی ہے کہ عشرہ اخیرہ کی پوری طاق راتوں میں سے کسی میں ہے۔

---

۲۲۴ وفي مسند أحمد ، باقي مسند الأنصار ، باب حدیث عبادة بن الصامت ، رقم: ۲۱۶۱۵ ، ۲۱۶۵۴ ، ۲۱۶۷۹ ، ۲۱۷۰۰ ، و موطأ مالک ، کتاب الإعتکاف ، باب ماجاء في لیلة القدر ، رقم: ۶۱۵ ، وسنن الدارمي ، کتاب الصوم ، باب في لیلة القدر ، رقم: ۱۷۱۵

امام بخاریؒ کا منشاء

امام بخاری رحمہ اللہ کا اس حدیث کو لانے کا منشا یہ ہے کہ ترجمۃ الباب میں فرمایا گیا تھا کہ **"وما یحذر من الإصرار علی التقاتل"** کہ تقاتل پر اصرار سے مسلمان کو ڈرنا چاہئے کہ اس کی وجہ سے میرا عمل حبط بھی ہو سکتا ہے، تو یہاں تقاتل سے بکل المعنی تقاتل مراد نہیں تھا بلکہ باہمی نزاع تھا۔ تو جب نزاع کی بے برکتی سے لیلۃ القدر کی تعیین اٹھالی گئی تو تقاتل کی بے برکتی اور زیادہ شدید ہوگئی اور اس کے نتیجے میں حبط عمل کا بھی اندیشہ ہے۔ لہٰذا یہاں پر اس حدیث کو لانے کا یہ مقصود تھا۔

قابل ذکر امور

اس حدیث میں چند باتیں قابل ذکر ہیں:

پہلی بات یہ ہے کہ اس حدیث میں فرمایا گیا کہ شروع میں آپ ﷺ لیلۃ القدر کی تعیین بتانے کے لئے باہر تشریف لائے تھے اور اس وقت آپ ﷺ کو لیلۃ القدر کی تعیین کا علم عطا فرمایا گیا تھا، لیکن مسلمانوں کے باہمی جھگڑے کی بے برکتی سے یا تو وہ آپ ﷺ کے حافظے سے محو کر دی گئی یا اس کی تعیین اٹھالی گئی اور پھر یہ کہا کہ اس کو عشرۂ آخیرہ کی طاق راتوں میں خود تلاش کرو۔

اشکال

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ شب قدر دو حال سے خالی نہیں یا تو اللہ تعالیٰ کو اس رات کی تعیین کرنا منظور تھا یا منظور نہیں تھا۔ اگر اللہ تعالیٰ کو اس رات کا تعین منظور تھا تو ان دو آدمیوں کی وجہ سے تمام مسلمانوں کو اس خیر سے کیوں محروم کر دیا گیا اور اس کی تعیین کو کیسے ختم کیا گیا؟ اور اگر اللہ تعالیٰ کو شروع ہی سے تعیین منظور نہیں تھی تو پھر ایک مرتبہ تعیین کیوں کی گئی؟

جواب: اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ شق ثانی کو اختیار کیا جاتا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو شروع ہی سے یہ منظور تھا کہ بالآخر لیلۃ القدر متعین طور سے مسلمانوں کو معلوم نہ ہو بلکہ وہ دائر رہے تاکہ مسلمان اس کو عشرۂ آخیرہ کی طاق راتوں میں تلاش کریں اور جد و جہد کریں۔ یہ اصل مقصود تھا اور یہی بالآخر مقدر بھی تھا۔

"لیلۃ القدر" کی تعیین اٹھانے کی حکمت

لیکن شروع میں اس کی تعیین بتلانے اور پھر دو مسلمانوں کے درمیان باہمی جھگڑے کی وجہ سے تعیین اٹھانے میں اللہ کی بہت سی حکمتیں ہوں گی جو ہم نہیں جان سکتے۔ البتہ ایک حکمت جو واضح طور پر نظر آرہی ہے وہ

یہ ہے کہ مسلمانوں کو باہمی نزاع کی شناعت پر تنبیہ کی گئی ہے اور یہ استحضار مسلمانوں کے دلوں میں پیدا کرنا ہے کہ مسلمانوں کے درمیان باہمی جھگڑا بڑی بے برکتی کی چیز ہے۔ یہاں تک کہ اس کی وجہ سے مسلمانوں سے لیلۃ القدر کی تعیین اٹھالی گئی۔ اس کی اور بھی حکمتیں ہوسکتی ہیں۔

اشکال: دوسرا اشکال یہاں پر یہ ہے کہ ایک طرف تو آپ ﷺ نے یہ فرمایا کہ دو مسلمانوں کے درمیان باہمی جھگڑا ہوگیا تھا، لہٰذا لیلۃ القدر کی تعیین اٹھالی گئی اور پھر آخر میں فرمایا کہ **"عسی أن یکون خیرا لکم"** کہ شاید اس میں تمہارے لئے بہتری ہو۔ اگر بہتری اسی میں تھی تو اس سے جھگڑے کی بے برکتی کے بجائے بابرکتی ظاہر ہوئی کہ جھگڑے کی برکت کی وجہ سے یہ خیر پیدا ہوئی؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ابتداء میں تو جھگڑے کی بے برکتی کی وجہ سے اس کی تعیین اٹھالی گئی یعنی اصل بات یہ ہے کہ اگر مسلمانوں کو معلوم ہوجاتا کہ فلاں رات میں لیلۃ القدر ہے تو اس سے استفادہ آسان ہوتا، اور اس لحاظ سے یہ بہتر ہوتا۔ لیکن جھگڑے کی بے برکتی کی وجہ سے اس کی تعیین کو اٹھالیا گیا اس سے جھگڑے کی بے برکتی ظاہر ہوئی۔ لیکن مآل کار اس میں یہ بہتری ظاہر ہوگئی کہ ایک طرف تمہیں جھگڑے کی بے برکتی کا استحضار ہوگا۔

اور دوسری طرف لیلۃ القدر کے حصول کے لئے تم ایک رات پر تکیہ کرنے کے بجائے مختلف راتوں میں اس کو تلاش کروگے تو عبادت زیادہ کرنے کا موقع ملے گا، لہٰذا عبادت میں زیادتی تمہارے لئے بہتری ہوگی، اس کو دوسرے الفاظ میں یوں کہہ لیں کہ اگر نہیں جھگڑتے تو تشریعی اعتبار سے پہلی صورت بہتر ہوتی اور اس کے نتیجے میں لیلۃ القدر کی تعیین ہوجاتی، لیکن تکوینی اعتبار سے اس میں بہتری ہوئی کہ دو چیزیں جمع ہوگئیں:

ایک یہ کہ جھگڑے کی برائی معلوم ہوگئی۔

دوسرے یہ کہ چند راتوں کے اندر عبادت کرنے کا موقع مل گیا۔

تو عین ممکن ہے کہ ایک چیز تشریعی اعتبار سے بری ہو، لیکن تکوینی اعتبار سے بہتر ہو، جیسے حضرت خضر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے واقعہ میں بچے کو قتل کرنا، کشتی کو توڑنا، یہ سب تشریعی اعتبار سے ناجائز تھا، لیکن تکوینی اعتبار سے بہتر تھا، اس طرح دنیا کے اندر کفر کا پایا جانا، فسق کا پایا جانا، فتنوں کا پایا جانا وغیرہ تشریعی اعتبار سے برا ہے، لیکن تکویناً اللہ کی مشیت کے لحاظ سے، مجموعۂ عالم کے مصالح کے لحاظ سے یہ سب اللہ تعالیٰ کی مصلحت کا حصہ ہے۔

(۳۷) باب سؤال جبریل النبی ﷺ عن: الإیمان والإسلام والإحسان، وعلم الساعة،

و بیان النبی ﷺ له ثم قال: جاء جبریل علیه السلام یعلمکم دینکم، فجعل ذلک

کلہ دینا وما بین النبی ﷺ لوفد عبدالقیس من الإیمان و قولہ تعالیٰ: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾. [آل عمران : ۸۵]

امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کا نبی کریم ﷺ سے سوال کرنے کے بیان میں یہ باب قائم فرمایا ہے۔ ترجمۃ الباب میں سوال کی اضافت لفظ جبرئیل علیہ السلام کی طرف ہورہی ہے یہ مصدر کی اضافت اس کے فاعل کی طرف ہے۔ یعنی سوال کا فاعل جبرئیل علیہ السلام ہیں اور نبی کریم ﷺ سوال (جو کہ مصدر ہے) کا مفعول بہ ہیں، لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ یہ باب ہے "جبرئیل علیہ السلام کا سوال کرنا ایمان، اسلام، احسان، علم الساعۃ اور قیامت کے بارے میں اور نبی کریم ﷺ کا اس کو بیان فرمانا۔"

"**و بیان النبی ﷺ لہ**" میں لہ کی ضمیر جبرئیل علیہ السلام کی طرف راجع ہے "**ثم قال جاء جبرئیل علیہ السلام یعلمکم دینکم**" پھر فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام اس لئے آئے تھے تاکہ تمہیں تمہارے دین کی تعلیم دیں۔

امام بخاریؒ کا منشاء

اس باب کے تحت امام بخاری رحمہ اللہ کی مشہور حدیث جبرئیل علیہ السلام لائے ہیں اور تمام ایمانیات کے اندر اصل کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن یہاں اس حدیث کو لانے کا منشاء اپنے اس مدعیٰ کو ثابت کرنا ہے کہ ایمان، اسلام اور دین تینوں الفاظ مشترک ہیں یعنی تینوں میں کوئی فرق نہیں، بلکہ تینوں کے معنی ایک ہی ہیں اور یہی امام بخاریؒ کا مسلک بھی ہے۔

لہٰذا اس حدیث کو لانے کا منشاء امام بخاریؒ کا یہ ہے کہ ماقبل میں جو ابواب قائم کئے تھے ان میں ایمان کے مختلف شعبہ بیان فرمائے تھے کہ یہ بھی ایمان کا شعبہ ہے یہ بھی ہے اور وہ بھی ہے وغیرہ وغیرہ، لیکن ان حدیثوں کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کہیں تو ایمان کا لفظ آیا اور کہیں اسلام کا لفظ آیا اور کہیں دین کا لفظ آیا، تو کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ آپ دعویٰ تو ایمان کے شعبوں کا کر رہے ہیں لیکن حدیثیں ایسی لا رہے ہیں جن میں ایمان کے بجائے اسلام کا لفظ ہے، تو یہ ایمان کے بجائے اسلام کے شعبے ہوئے کسی میں دین کا لفظ ہے تو وہ دین کا شعبہ ہوا نہ کہ ایمان کا۔

ایمان، اسلام اور دین تینوں کا مصداق ایک ہے

لہٰذا امام بخاری رحمہ اللہ اب یہاں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جتنی حدیثیں میں پیچھے لایا ہوں ان میں مختلف الفاظ استعمال ہوئے ہیں، لیکن ان سب الفاظ کا مصداق اور مفہوم ایک ہی ہے۔ تینوں میں کوئی فرق نہیں۔ لہٰذا اپنے اس مدعیٰ کو امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں تین دلائل سے ثابت کیا ہے۔

دلیل اول

پہلی دلیل یہ ہے کہ حدیث جبرئیل ؑ کی طرف اس طرح اشارہ ہے کہ جبرئیل ؑ نے شروع میں سوال کیا کہ **"ما الإیمان"**: تو آپ ﷺ نے ایمان کی تعریف فرمائی کہ **"الإیمان أن تؤمن باللہ و ملائکته و بلقائه و رسله و تؤمن بالبعث"**.

پھر فرمایا **"ما الإسلام ؟"** تو آپ ﷺ نے فرمایا۔

" أن تعبد اللہ و لا تشرک به و تقیم الصلوٰة و تؤدی الزکوٰة المفروضة و تصوم رمضان ".

پھر احسان کے متعلق سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا۔

"أن تعبداللہ کأنک تراہ فان لم تکن تراہ فإنه یراک".

پھر سب سے آخر میں فرمایا **"جاء یعلمکم دینکم"** یعنی یہ اس لئے آئے تھے تا کہ تمہیں دین کی تعلیم دے۔لہٰذا ساری تعلیمات جو پیچھے دی گئی تھیں چاہے وہ ایمان کے لفظ سے یا اسلام کے لفظ سے یا احسان کے لفظ سے ہوں اس سارے مجموعے کو آپ ﷺ نے دین سے تعبیر فرمایا تو معلوم ہوا کہ حقیقت میں ایمان، اسلام اور دین میں کوئی فرق نہیں۔یعنی اس پوری تعلیم کو آپ نے دین قرار دیا تو اس سے معلوم ہوا کہ ان تینوں میں کوئی فرق نہیں۔

دلیل ثانی

دوسری دلیل امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب میں یہ قائم فرمائی ہے کہ **"باب اداء الخمس من الإیمان"** میں عبدالقیس کے وفد سے نبی کریم ﷺ کی گفتگو مروی ہے کہ جب انہوں نے پوچھا کہ ہمیں کچھ ایسے احکام بتا دیجئے جن پر خود بھی عمل کریں اور جن لوگوں کو ہم پیچھے چھوڑ کر آئے ہیں ان کو بھی بتا دیں تو آپ ﷺ نے فرمایا۔میں تمہیں چار آوامر اور چار نواہی بتاتا ہوں۔(اس کی تفصیل آگے آرہی ہے) تو وہ یہ ہے کہ اس کے بتانے کے وقت آپ نے فرمایا: **"أتدرون ما الإیمان باللہ وحدہ؟"**

کیا تم جانتے ہو کہ "ایمان باللہ" کیا ہوتا ہے؟

"قالوا اللہ ورسوله أعلم. قال شهادة أن لا إله إلا اللہ وأن محمداً رسول اللہ واقام الصلوٰة و إیتاء الزکوٰة و صیام رمضان وأن تعطوا من المغنم الخمس".

یہ باتیں جو یہاں ایمان کی تعریف میں فرمائیں، یہی باتیں آپ نے حدیث جبرئیل ؑ میں اسلام کی تعریف میں فرمائیں کہ **"ان تعبداللہ ولاتشرک به و تقیم الصلوٰة و تؤدی الزکوٰة المفروضة**

و تقوم رمضان". اور یہی الفاظ تقریباً آپ ﷺ نے وفد عبدالقیس کے سامنے ایمان کی تعریف کرتے ہوئے بیان فرمائے تو معلوم ہوا کہ دونوں ایک چیز ہیں دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

چنانچہ اسی کی طرف اشارہ فرمایا کہ **"و ما بین النبی ﷺ لوفد عبدالقیس من الإیمان"** اس باب میں جس کو نبی کریم ﷺ نے وفد عبدالقیس کے سامنے ایمان کی تعریف کرتے ہوئے (جو بعینہٖ اسلام کی تعریف ہے) حدیث جبرئیل کے اندر بیان فرمایا۔ تو معلوم ہوا کہ اسلام اور ایمان میں کوئی فرق نہیں۔

دلیل ثالث

"وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيْناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ".

یہ تیسری دلیل قرآن کریم میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ کوئی شخص اگر اسلام کے سوا کوئی دین تلاش کریگا۔ اس سے وہ قبول نہیں کیا جائے گا۔ تو اسلام کو دین قرار دیا گیا اور ابھی بتایا گیا کہ اسلام اور ایمان میں کوئی فرق نہیں، لہٰذا دین میں بھی کوئی فرق نہیں، لہٰذا ان مذکورہ تین دلائل کے ذریعے امام بخاریؒ ترجمۃ الباب ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

البتہ یہاں یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ امام بخاریؒ جو کچھ فرما رہے ہیں وہ اطلاقات کے اعتبار سے ہے کہ اطلاقات میں گفتگو کے دوران کبھی اسلام کو ایمان کے معنی میں اور کبھی ایمان کو اسلام کے معنی میں اور کبھی دین کو ایمان اور کبھی دین کو اسلام کے معنی پر اطلاق کر دیا گیا۔

سلف کے ہاں اطلاقات کی بہت زیادہ تدقیق نہیں تھی کہ وہ ایک ایک اصطلاح کی تعریف بیان کر کے اس کے فوائد و قیود بیان کریں اور فرق بیان کریں کہ ایمان اور اسلام میں کیا فرق ہے اور اسلام اور دین میں کیا فرق ہے بلکہ ان کے ہاں اطلاق ہوتا ہے۔ سادہ گفتگو تھی، سادہ انداز تھا یہ بتلانے کے لئے کہ کبھی ایمان کے لئے اسلام کا لفظ استعمال کیا اور کبھی برعکس کر دیا گیا اس طرح اطلاقات ہوتے ہیں۔ بعد میں جب متکلمین یا فقہاء کی طرف سے اصطلاحات وضع کی گئیں تو پھر ان الفاظ کے معنی متعین کرنے پڑے اور ان کی تعریفیں منضبط کرنی پڑیں تو جب تعریفیں منضبط کی گئیں تو ان کا فرق ظاہر ہوا اور فرق وہ ہے جو کتاب الایمان کے شروع میں گذر چکا ہے۔

فرق کا حاصل

اس فرق کا حاصل یہ ہے کہ دین سب سے اعم ہے، کیونکہ اس میں دین برحق کی اور دین باطل کی تقسیم ہوتی ہے، ادیان باطلہ بھی ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ خود غیر اسلام کو دین فرما رہے ہیں، **"وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيْناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ"** یعنی غیر اسلام کو اگر کوئی دین بنانا چاہے گا تو وہ قبول نہیں ہوگا۔ معلوم ہوا کہ دین کے معنی

''معتقدات کا مجموعہ'' ہے اور وہ حق ہو یا باطل، دین کا لفظ سب سے زیادہ عام ہے اور دوسرے درجہ پر اسلام کا لفظ ہے یہ صرف دین برحق کے لئے ہی بولا جاتا ہے، البتہ اس میں فرق یہ ہے کہ اسلام مجرد انقیاد کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس لئے عام ہے اور ایمان سب سے اخص ہے کہ قلب سے تصدیق کر کے ایمان لائے وہ ایمان ہے۔ جو تفصیل گزری ہے یہ بعد کے محدثین، متکلمین اور فقہاء کرام نے بتائی، وہ اپنی جگہ اس لئے درست ہے کہ جب تعریف کرنی پڑی تو اس صورت میں فرق کرنا پڑتا ہے، البتہ یہ بات ضرور ہے کہ تعریفوں میں فرق ہے، لیکن عام استعمال کے اندر بکثرت ایک لفظ کو دوسرے معنی میں استعمال کرلیا گیا۔ قرآن وحدیث میں بھی اسی طرح ہے۔

لہٰذا امام بخاری رحمہ اللہ جو فرمارہے ہیں وہ اس لحاظ سے درست ہے کہ قرآن وسنت کے اطلاقات میں بسا اوقات کوئی فرق نہیں کیا گیا، لیکن ساتھ ساتھ یہ بھی ہے کہ جب اصطلاحی گفتگو ہو تو ان دونوں کے درمیان فرق بھی کرنا پڑے گا۔

۵۰ ۔ حدثنا مسدد قال: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم قال : أخبرنا أبو حيان التيمي ، عن أبي زرعة ، عن أبي هريرة قال : كان النبي ﷺ بارزا يوما للناس فأتاه رجل فقال : ((ما الإيمان؟ قال: الإيمان أن تؤمن بالله و ملائكته وبلقائه ، ورسله وتؤمن بالبعث، قال : ما الإسلام ؟ قال : الإسلام أن تعبد الله ولاتشرك به ، و تقيم الصلاة ، وتؤدي الزكاة المفروضة ، وصوم رمضان، قال : ما الإحسان ؟ قال : أن تعبدالله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك . قال : متى الساعة ؟ قال : ما المسؤل بأعلم من السائل، وسأخبرك عن أشراطها : إذا ولدت الأمة ربها، وإذا تطاول رعاة الإبل البهم في البنيان في خمس لا يعلمهن إلا الله)) ، ثم تلا النبي ﷺ ﴿إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ [لقمان: ۳۴] ثم أدبر فقال : ((ردوه)) ، فلم يروا شيئا ، فقال : ((هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم)) . قال أبو عبدالله : جعل ذلك كله من الإيمان. [انظر: ۴۷۷۷] [۲۲۵]

یہ حدیث جبرئیل علیہ السلام ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں پر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور یہ واقعہ متعدد صحابۂ کرام سے مروی ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ یوں بیان فرماتے ہیں ''**كان النبي ﷺ بارزا يوما للناس**'' یعنی نبی کریم ﷺ ایک دن لوگوں کے سامنے بارز تھے۔

۲۲۵ وفي صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ، رقم : ۱۰ ، ۱۱ ، و سنن النسائي ، كتاب الإيمان و شرائعه ، باب صفة الإيمان والإسلام ، رقم : ۴۹۰۵ ، وسنن ابن ماجة ، كتاب المقدمة ، باب في الإيمان ، رقم: ۶۳ ، و كتاب الفتن ، باب اشراط الساعة ، رقم : ۴۰۳۴ ، و مسند احمد ، باقي مسند المكثرين ، باب باقي المسند السابق ، رقم : ۸۷۶۵، ۹۱۳۷، ۱۴۰۳۸ .

"بارز" کے معنی

اس کے دو معنی ہوسکتے ہیں:

ایک مطلق خارج کے معنی یعنی گھر سے باہر تشریف لائے "**برز للناس خرج للناس**" کے معنی میں ہے۔

دوسرے معنی "بارز" کے ممتاز کے آتے ہیں یعنی نمایاں کہ کسی ایسی جگہ پر بیٹھے ہوئے تھے جو مجلس کے اندر نمایاں تھی اور یہ معنی بھی ہوسکتے ہیں الگ، کیونکہ ابوداؤد اور نسائی میں روایت آئی ہے کہ صحابۂ کرام ﷺ بیان فرماتے ہیں کہ شروع میں نبی کریم ﷺ جب مجلس میں تشریف فرما ہوتے تھے تو صحابۂ کرام ﷺ کے ساتھ گھل مل کر اس طرح بیٹھ جاتے تھے کہ کوئی آپ کی ممتاز جگہ نہیں ہوتی تھی، کوئی اجنبی آتا تو اس کو پہچاننے میں دشواری ہوتی تھی کہ نبی (کریم ﷺ) کون ہیں۔ تو ہم نے ایک مرتبہ آپ ﷺ سے عرض کیا یارسول اللہ (ﷺ) اس طرح آنے والوں کو پتہ بھی نہیں چلتا تو کیا ہم ایسا نہ کریں کہ آپ کے لئے کوئی ایسی مجلس بنادیں جس کے اوپر آپ بیٹھ جایا کریں تاکہ لوگوں کو پتہ چل جائے اور آپ ﷺ کو پہلی نظر میں پہچان لیں تو آپ ﷺ نے اجازت دے دی۔ اور ہم نے نبی کریم ﷺ کے لئے گارے کا ایک چبوترہ زمین سے ابھرا ہوا بنایا اس کے بعد آپ ﷺ اس چبوترہ پر تشریف فرما ہوتے اور ہم آپ کے اردگرد بیٹھتے تھے۔

تو یہاں "بارزاً" کے لفظی معنی یہ بھی ہوسکتے ہیں کہ آپ ﷺ اس طرح مجلس کے اندر نمایاں ہوتے تھے کہ عام لوگ نیچے ہوتے تھے اور آپ تھوڑا سا اوپر تشریف فرما ہوتے تھے۔

معلم سامعین سے نمایاں ہوکر بیٹھے تو یہ سنت کے خلاف نہیں

اس میں ایک فائدہ یہ تھا کہ آنے جانے والوں کو رسول کریم ﷺ کا پتہ چل جائے اور دوسرا فائدہ یہ تھا کہ سب لوگ یکساں طور پر نبی کریم ﷺ کی زیارت کرسکیں۔ تو معلوم ہوا کہ اس قسم کا انتظام معلم اور استاد کے لئے جس میں اس کی مجلس دوسرے سامعین کے مقابلے میں نمایاں ہو جائز ہے اور نبی کریم ﷺ کی سنت کے خلاف نہیں۔

"**فأتاه رجل**" یعنی اس حالت میں ایک صاحب نبی کریم ﷺ کے پاس آئے۔ یہاں ان صاحب کا نہ حلیہ مذکور ہے اور نہ کیفیت مذکور ہے۔ لیکن دوسری روایات میں مثلاً مشکوۃ شریف میں اس کی تفصیل آئی ہے "**شديد بياض الثياب، و شديد سواد الشعر**" کہ ان کے کپڑے بہت سفید تھے اور بال بالکل سیاہ تھے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر کے آثار نہیں تھے۔ "**لايرى أثر السفر**" ان کے اوپر کوئی سفر کے آثار نہیں بلکہ بعض روایات میں یہ بھی آتا ہے کہ ان کے کپڑوں پر خوشبو تھی، دوسری طرف یہ ہے کہ "**لايعرفه منا أحد**" یعنی ہم میں سے کوئی ان کو پہچانتا نہیں تھا، تو یہ متضاد بات تھی کہ اگر وہ سفر سے نہیں آئے تھے تو مدینہ منورہ ہی کی بستی

سے آئے تھے، تو مدینہ منورہ تو کوئی بڑی بستی نہیں تھی بلکہ چھوٹی بستی تھی ہر ایک آدمی دوسرے کو جانتا تھا، لیکن **"لایعرفه منا أحد"** سے معلوم ہوتا ہے کہ باہر کے آدمی تھے، جبکہ **"شدید بیاض الثیاب"** اور **"شدید سوادالشعر"** سے معلوم ہوتا ہے کہ مقیم تھے، لہٰذا اس میں تفصیل آئی ہے۔

حضرت جبرئیل علیہ السلام کی آمد

اس میں بھی کلام ہوا کہ جبرئیل کا آنا کس وقت ہوا؟

بعض روایتوں میں صراحت ہے کہ یہ نبی کریم ﷺ کی آخری عمر میں آئے تھے۔[۲۲۶]

بعض نے حجۃ الوداع سے کچھ پہلے اور بعض نے حجۃ الوداع سے کچھ بعد قرار دیا۔

حافظ ابن حجرؒ کی تحقیق

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ کی تحقیق یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے بعد کا واقعہ ہے تا کہ ایک مرتبہ سارے دین کا خلاصہ اور مغز لوگوں کو سکھایا جائے، لہٰذا فرمایا کہ انہوں نے آکر پوچھا کہ **"ما الإیمان ؟"** (یہاں سلام کرنا مذکور نہیں لیکن دوسری روایتوں میں ہے کہ سب سے پہلے سلام کیا) تو ایمان کے جواب میں فرمایا گیا کہ **"الإیمان أن تؤمن باللہ و ملائکته و بلقائه و رسله و تؤمن بالبعث".**[۲۲۷]

"الإیمان أن تؤمن باللہ" منطقی لوگ یہاں پر چوں وچرا میں پڑ گئے کہ یہ تو مصادرہ علی المطلوب ہو گیا یعنی موضوع اور محمول ایک ہو گئے ہیں اور تعریف الشئی بنفسہ ہو گئی ہے، کیونکہ ایمان کی تعریف کی جارہی ہے اور جواب میں کہا جارہا ہے کہ **"الإیمان أن تؤمن باللہ"**.

حالانکہ منطقی لوگوں کا یہ اشکال فضول ہے۔ اس لئے کہ ایمان جس کی تعریف کی جارہی ہے وہ ایمان اصطلاحی ہے اور تعریف کے اندر جو لفظ ایمان آیا ہے وہ لغوی معنی میں ہے، لہٰذا کوئی اشکال نہیں ہے۔

"وملائکته": یعنی یہاں ذکر فرمایا کہ اللہ پر ایمان لاؤ اور اس کے فرشتوں پر تو معلوم ہوا کہ فرشتوں پر ایمان لانا بھی ضروری ہے۔

---

۲۲۶ هذا ما رواه ابن مندة في كتاب الإيمان بإسناده الذي هو على شرط مسلم ، من طريق سليمان التيمي من حديث عمر رضي الله عنه ، أوله : أن رجلا في آخر عمر النبي صلى الله عليه وسلم جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ..... فذكر الحديث بطوله ، عمدة القاري ، ج: ١ ، ص: ٣٢٨ ، والإيمان لإبن مندة ، ج: ١ ، ص: ١٢٢.

۲۲۷ فتح الباري ، ج: ١ ، ص: ١١٩ ، ١٢٥ ، و فتح الملهم ، ج: ١ ، ص: ٣٦٧.

فرشتوں کی تعداد اور حقیقت کا جاننا ایمان کے لئے ضروری نہیں

فرشتوں پر ایمان لانے کا معنی یہ ہے کہ اجمالی طور پر انسان اس بات کا قائل ہو کہ اللہ تعالیٰ نے کچھ فرشتے پیدا کئے ہیں، اتنی بات ایمان کے لئے ضروری ہے۔

اب وہ فرشتے کتنے ہیں کون کون ہیں، کس کے ذمہ کیا فرائض ہیں، ان کی کنہ اور حقیقت کیا ہے یہ جاننا ایمان کے لئے کوئی ضروری نہیں ہے۔ بعض روایتوں میں تعداد بھی آئی ہے کہ اللہ نے اتنے فرشتے پیدا کئے ہیں، لیکن یہ روایتیں ضعیف ہیں، لہٰذا کسی خاص تعداد کی تقیید نہیں بلکہ ملائکہ پر مطلق اجمالی ایمان لانا کافی ہے۔[۲۲۸]

"ولقائہ": یعنی اللہ تعالیٰ کے ساتھ ملاقات پر ایمان لانا۔ بعض حضرات کو یہاں یہ شبہ ہوا کہ آگے **"تؤمن بالبعث"** آرہا ہے تو دونوں مکرر ہوگئے، حقیقت کے اعتبار سے مکرر نہیں ہیں، کیونکہ بعث کے معنی "دوبارہ زندہ ہونا" کے ہیں، لہٰذا اس میں اللہ تعالیٰ کے حضور حاضر ہونا یا براہ راست شامل ہونا۔ اس لئے یہاں پر لقاء مکرر نہیں ہے بلکہ فائدہ جدیدہ دے رہا ہے۔

"ورسلہ": یعنی اور تمام انبیاء پر ایمان لانا۔ یہاں رسول بمعنی انبیاء کے استعمال ہوا ہے۔ تمام انبیاء کرام علیہم السلام پر جو بھی اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا ان پر ایمان لاتا ہوں یہاں بھی صورتحال یہ ہے کہ بعض روایتوں میں تعداد آئی ہے۔ مسند احمد میں ایک روایت ہے جس میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو انبیاء کرامؑ مبعوث فرمائے وہ ایک لاکھ چوبیس ہزار تھے، لیکن اس تعداد پر ایمان لانا ضروری نہیں ہے، کیونکہ یہ خبر واحد ہے اس لئے اجمالی ایمان کافی ہے۔ جتنے انبیاء کرام آئے ہیں ان سب پر میں ایمان لاتا ہوں۔

"و تؤمن بالبعث": یعنی اور ایمان لاؤ دوبارہ زندہ ہونے پر۔

"قال ما الإسلام" پھر پوچھا کہ اسلام کیا ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ **"الإسلام أن تعبداللہ و أن لاتشرک بہ"** یعنی اسلام یہ ہے کہ اللہ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو، لہٰذا ایمان لانے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے وجود اور اس کی وحدانیت پر ایمان لاؤ۔ اور یہاں ایمان کا نتیجہ مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ

---

۲۲۸ وملائکتہ: أی : الإیمان بجمیع ملائکتہ ، فمن ثبت تعیینہ : کجبریل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل علیہم السلام وجب الإیمان بہ ، ومن لم یعرف إسمہ آمنا بہ إجمالا ، وکذلک الأنبیاء المرسلون ، من علمنا إسمہ آمنا بہ ، ومن لم نعلم آمنا بہ إجمالا . وما کان من ذلک ثابتا بالنص أو التواتر کفر من یکفربہ ، والإیمان برسل اللہ علیہم السلام ہو بأنہم صادقون فیما أخبروا بہ عن اللہ تعالیٰ ، وأن اللہ تعالیٰ أید ہم بالمعجزات الدالۃ علی صدقہم ، وأنہم بلغوا عن اللہ رسالاتہ ، وبینوا للمکلفین ما أمرہم ببیانہ ، وأنہ یجب احترامہم ، وأن لا یفرق بین أحد منہم . عمدۃ القاری ، ج: ۱ ، ص: ۴۲۱.

کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ ساتھ ہی **"و تقیم الصلوٰۃ و تؤدی الزکوٰۃ المفروضۃ و تصوم رمضان"** فرمایا، تو گویا اسلام وہی انقیاد کے معنی میں آرہا ہے کہ ایمان لانے کے بعد اللہ تعالیٰ کے لئے انقیاد ہو، جس کے نتیجے میں یہ ہو کہ اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ ہو اور عبادت ان طریقوں سے ہو جو اس نے خود مقرر فرمائے ہیں کہ نماز ادا کرو، زکوٰۃ ادا کرو، اور رمضان کے روزے رکھو جو مفروض ہیں۔ اس روایت میں حج کا ذکر نہیں ہے، لیکن دوسری روایتوں میں حج کا ذکر بھی ہے۔

لہٰذا ان لوگوں کا یہ قول کہ یہاں حج کا ذکر اس لئے نہیں کہ حج اس وقت تک فرض نہیں ہوا تھا درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ آخری عمر کا واقعہ ہے۔ لہٰذا حج فرض ہو چکا تھا، لہٰذا دوسری روایتوں میں حج کا ذکر موجود ہے۔

"قال ما الإحسان" پھر جبرئیل امین علیہ السلام نے سوال کیا کہ احسان کیا ہے؟ قرآن میں جگہ جگہ احسان کا ذکر آیا ہے مثلاً **"ان اللّٰہ یحب المحسنین، إن اللّٰہ یأمر بالعدل والإحسان وإیتاء ذی القربیٰ"** تو آپ ﷺ نے اس کی تفسیر یہ فرمائی کہ **أن تعبداللّٰہ کانک تراہ فإن لم تکن تراہ فإنہ یراک"۔**

احسان کی تعریف

نبی کریم ﷺ نے احسان کی تعریف میں فرمایا کہ **"أن تعبداللّٰہ کانک تراہ فإن لم تکن تراہ فإنہ یراک"** اس میں اگرچہ لفظ یوں استعمال ہوا ہے کہ **"أن تعبد اللّٰہ کانک تراہ"** یعنی اللہ کی عبادت کرو اس طرح گویا کہ تم اس کو دیکھ رہے ہو۔

اس سے اگرچہ ظاہر میں یوں نظر آتا ہے کہ یہ مراقبہ کریں کہ اللہ کو دیکھ رہا ہوں یا اللہ تعالیٰ مجھے دیکھ رہے ہیں یعنی یہ مراقبہ صرف عبادت کے وقت میں ہے کہ **"أن تعبد اللّٰہ"** لیکن اگر دیکھا جائے تو مؤمن کا ہر کام، نیت کی برکت سے عبادت ہے یعنی زندگی کا ہر کام عبادت بن جاتا ہے اور مباحات جو عام حالات میں موجب اجر و ثواب نہیں ہوتے لیکن اگر نیت صحیح ہو تو وہ بھی موجب اجر و ثواب بن جاتے ہیں اور اس طرح آدمی دنیا کے ہر کام کو عبادت بنا سکتا ہے۔ لہٰذا اس کا مفہوم بہت وسیع ہے۔ صرف نماز پڑھتے وقت یہ مراقبہ کافی نہیں۔ آدمی روزگار کے لئے جدوجہد کر رہا ہے اس وقت بھی اور اپنی بیوی بچوں کے ساتھ گھر میں موجود ہو اس وقت بھی یہ مراقبہ ہونا چاہئے، لہٰذا یہ مراقبہ صرف عبادت معروفہ کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ہر وقت یہ مراقبہ کرنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ مجھے دیکھ رہا ہے۔

احسان کے درجات

یہاں پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ احسان کے دو درجے ہیں:

پہلا درجہ

احسان کا پہلا درجہ واجب کہلاتا ہے یعنی یہ احسان کا وہ درجہ ہے جس کی تحصیل ہر انسان کے ذمہ فرض ہے یعنی اوامر کی تعمیل کرنا اور نواہی سے اجتناب کرنا یہ احسان کا درجہ واجبہ ہے۔ لہٰذا اس میں اگر ذرا بھی کمی آئے تو وہ گناہ ہے۔

دوسرا درجہ

احسان کا دوسرا درجہ مستحب کہلاتا ہے۔ اس کا حصول اگرچہ ہر مسلمان کے لئے مطلوب ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے یہ آسانی پیدا فرمائی ہے کہ اس کو فرض و واجب نہیں کیا بلکہ اس کو مستحب قرار دیا جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ حاصل نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے امید ہے کہ عذاب نہیں ہوگا۔ لیکن ایک مسلمان پوری کوشش کرے کہ احسان کے اس درجہ تک پہنچے۔ لہٰذا یہاں احسان کی جو تفسیر فرمائی جارہی ہے وہ اس بالمعنی الثانی کے ہے اور وہ یہ ہے کہ "**ان تعبداللہ کانک تراہ**" یعنی اللہ جل جلالہ کی عبادت اس طرح کرو جیسے کہ تم اس کو دیکھ رہے ہو۔ اور دوسرا جملہ "**فإن لم تکن تراہ فإنہ یراک**" ہے یعنی اگر تم نہیں دیکھ رہے ہو تو وہ تمہیں دیکھ رہا ہوگا۔

"فإن لم تکن تراہ فإنہ یراک" کی ترکیب میں احتمالات

اس کی ترکیب میں دو احتمال ہیں اور دونوں احتمالوں سے مفہوم میں فرق واقع ہو جاتا ہے:

پہلا احتمال یہ ہے کہ اس کی تفسیر حافظ ابن حجرؒ نے یہ کی ہے کہ پہلی "**ف**" تفصیلیہ ہے اور "ان" شرطیہ ہے اور دوسری "**ف**" جزائیہ ہے۔ اس تفسیر کے مطابق مفہوم یہ ہے کہ احسان کے دو مرتبے ہیں۔ ایک اعلیٰ اور ایک ادنیٰ۔ اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ جب انسان اللہ جل جلالہ کی عبادت کرے تو وہ اس طرح کرے جیسا کہ اپنی آنکھوں سے باری تعالیٰ کی زیارت کر رہا ہے۔ یہ احسان کا اعلیٰ ترین درجہ ہے جس کو مشاہدہ کہتے ہیں کہ میں اس طرح عبادت کروں کہ جیسے اللہ تعالیٰ میرے سامنے موجود ہے۔

پھر آگے فرمایا "**فإنہ یراک**" یہاں پر "**ف**"۔ "**لکنّ**" کے معنی میں ہے یا تفصیلیہ ہے کہ اگر تم اس کو نہیں دیکھ پاتے یعنی یہ درجہ حاصل نہیں کر پاتے "**فإنہ یراک**" تو پھر یہ درجہ کم از کم پالو کہ وہ تمہیں دیکھ رہا ہے۔ "ان" شرطیہ ہے کہ اگر تم اس کو نہیں دیکھ رہے یعنی یہ مقام حاصل نہیں کر سکتے جیسے اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہے ہو تو پھر دوسرا درجہ یہ ہے کہ یہ خیال پیدا کرلو کہ وہ تمہیں دیکھ رہا ہے اس کو درجہ مراقبہ کہتے ہیں۔ تو گویا احسان کی دو قسمیں ہوگئیں یا دو درجات ہوگئے جو نبی کریم ﷺ نے بیان فرمائے کہ ان میں سے ایک اعلیٰ ہے اور ایک ادنیٰ ہے۔

کوشش اعلیٰ کی کرنی چاہئے کہ آدمی عبادت اس طرح کرے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہا ہے اور اگر وہ درجہ حاصل نہ ہو سکے تو پھر دوسرا درجہ یہ ہے کہ یوں سوچے کہ اللہ تعالیٰ مجھے دیکھ رہا ہے تو یہ دوسرا درجہ مراقبہ ہے۔[۲۲۹]

علامہ سندھیؒ اور علامہ نوویؒ کی تفسیر

دوسری تفسیر علامہ نوویؒ اور علامہ سندھیؒ نے بیان فرمائی ہے پہلی "ف" یہاں پر تعلیلیہ ہے اور ان شرطیہ نہیں بلکہ وصلیہ ہے اور آگے دوسری "ف" تفصیلیہ یا جزائیہ بہر حال وصلیہ کے جواب میں جو فا آتی ہے وہ جواب وصل ہے۔

یہ معنی دقیق ہیں ان کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ اگر ایک بادشاہ کا دربار ہو اور اس میں انسان حاضر ہو تو ایک حالت یہ ہوتی ہے کہ میں بادشاہ کو دیکھ رہا ہوں اور دوسری حالت یہ ہوتی ہے کہ بادشاہ مجھے دیکھ رہا ہے یہ دو حالتیں ہوتی ہیں، لہٰذا دونوں حالتیں مل کر انسان کے دل میں احساس پیدا کرتی ہیں کہ کوئی ایسی حرکت سرزد نہ ہو جو اس دربار کے شایان شان نہ ہو۔

بظاہر تو دونوں باتیں احساس پیدا کرتی ہیں، لیکن اس میں اصل بات یہ ہے کہ بادشاہ مجھے دیکھ رہا ہے اور میں بادشاہ کو دیکھ رہا ہوں یہ تصور انسان کے اوپر اتنی ذمہ داری عائد نہیں کرتا جتنا کہ یہ تصور کہ وہ مجھے دیکھ رہا ہے، مثلاً فرض کریں کہ بادشاہ کی نگاہ دوسری طرف ہے میں اس کو دیکھ رہا ہوں تو ہو سکتا ہے کہ چپکے سے کوئی ایسا کام کر گزروں جو شایان شان نہ ہو۔ اس واسطے کہ کوئی اندیشہ اس بات کا نہیں ہوگا کہ اس کو ناگوار ہوگا یا برا لگے گا کیونکہ وہ مجھے تو نہیں دیکھ رہا اگرچہ میں دیکھ رہا ہوں، لہٰذا اصل چیز جو کسی انسان کو نامناسب حرکت سے روکنے میں فیصلہ کن ہوتی ہے وہ بادشاہ کا دیکھنا ہے نہ کہ اس کا بادشاہ کو دیکھنا۔

علامہ سندھیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں دو درجہ بیان کرنا مقصود نہیں ہیں بلکہ ایک درجہ کی بات ہے اور وہ یہ ہے کہ تم اللہ تعالیٰ کی عبادت ایسی کرو جیسے کہ تم اس کو دیکھ رہے ہو۔ یعنی اس کے سامنے موجود ہو اور **"فإن لم تكن تراه"** میں **"ان"** وصلیہ ہے کہ اگرچہ تم اس کو نہیں دیکھ رہے ہو، لیکن **"فإنه يراك"** یعنی وہ تمہیں دیکھ رہا ہے یعنی تم عبادت ایسی کرو کہ **"كأنك تراه"** یعنی گویا کہ آپ ان کو دیکھ رہے ہیں اور دیکھنا کے معنی یہ ہیں کہ تم اس کے دربار میں حاضر ہو۔

جب یہ کہا کہ تم اس طرح عبادت کرو جیسے تم اس کو دیکھ رہے ہو تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہم نہ تو دیکھ رہے ہیں اور نہ ہمارا دیکھنا ممکن ہے؟

اس کا جواب یہ ہے اگرچہ تم اس کو حقیقت میں نہیں دیکھ رہے، لیکن وہ تمہیں دیکھ رہا ہے اور جب وہ

---

۲۲۹ فتح الباری، ج: ۱، ص: ۱۲۰.

تمہیں دیکھ رہا ہے تو یہ اصل باعث ہے نامناسب کام سے اجتناب کا اور وہ ہر حالت میں موجود ہے چاہے تمہارا باری تعالیٰ کو براہ راست دیکھنا منتفی ہو، لیکن اس کا تمہیں دیکھنا ثابت ہے اور یہی انسان کو نامناسب بات سے روکنے میں اصل ہے۔ تو کہتے ہیں کہ "ف" تعلیلیہ ہے کہ اس لئے میں یہ بات کہہ رہا ہوں کہ اس بات کے کہنے کا مطلب یہ ہے اگرچہ تم نہیں دیکھ رہے لیکن وہ تم کو دیکھ رہا ہے۔

لہٰذا علامہ نوویؒ اور علامہ سندھیؒ کہتے ہیں کہ دو درجوں کا بیان نہیں بلکہ ایک ہی درجہ ہے، لیکن اس میں جو دوسرا درجہ ہے وہ اصل اس لئے قرار دیا کہ انسان کو نامناسب کام سے روکنے میں یہی درجہ زیادہ مؤثر ہوتا ہے کہ وہ مجھے دیکھ رہا ہے۔ لہٰذا پہلی تفسیر جو حافظ ابن حجرؒ نے کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ آدمی پہلے پہلا درجہ حاصل کرنے کی کوشش کرے کہ میں اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہا ہوں، لیکن جب اس درجہ میں ناکامی ہو جائے تو پھر دوسرے درجے پر آجائے اور مراقبہ کرے کہ اللہ تعالیٰ مجھے دیکھ رہا ہے۔

علامہ نوویؒ اور علامہ سندھیؒ کے قول کا حاصل یہ ہے کہ شروع سے ہی دوسرے درجہ کا مراقبہ کرے کہ اللہ تعالیٰ مجھے دیکھ رہا ہے اور یہ مراقبہ آسان بھی ہے، اور وہ کہتے ہیں کہ اصل بھی یہی ہے کہ تم دیکھو نہ دیکھو، تمہارے دیکھنے سے کیا فرق پڑے گا بلکہ یہ خیال رہے کہ اللہ تعالیٰ تمہیں دیکھ رہا ہے اس کا اثر یہ ہوگا کہ تم عبادت کو شایانِ شان طریقے سے انجام دو گے۔[۲۳۰]

"تصوف وطریقت" کا دارومدار

تصوف وطریقت کا سارا دارومدار یہی ہے اور تصوف وطریقت نکلا بھی یہیں سے ہے۔

اسلام، ایمان پہلے بیان ہو گیا تھا اور اعمال صالح بھی سارے بیان ہو گئے تھے اب احسان کا درجہ بیان فرمایا کہ احسان یہ ہے۔ اس درجے کے حصول کے لئے کیا کیا جائے تو اس کی بحث تصوف وطریقت میں ہوتی ہے۔

پہلے دو درجوں یعنی اسلام اور ایمان کا بیان، علم عقائد میں ہوتا ہے یا علم فقہ میں ہوتا ہے۔ اور احسان کے طریقوں کے حصول کا بیان تصوف میں ہوتا ہے۔

اصل یہ ہے کہ جو کام ہو وہ اللہ کے لئے ہو کہ اللہ تعالیٰ مجھے دیکھ رہے ہیں، یہ تصور جب آدمی باندھے گا تو اس میں اخلاص ہوگا، توکل ہوگا اور جب وہ اللہ تعالیٰ کے دیکھنے کا تصور کرے گا تو نہ کبر ہوگا نہ عجب ہوگا نہ ریا ہوگی۔ یہ خلاصہ ہے فضائل کے حصول اور رذائل سے اجتناب کا اور یہی مطلوب بھی ہے، اسی کے لئے تصوف کا سارا علم وضع کیا گیا اور اس کے لئے مختلف طریقے بنائے گئے ہیں۔

---

۲۳۰ شرح النووی علی صحیح مسلم، ج:۱، ص:۱۵۷، حاشیة السندی، ج:۸، ص:۹۹.

طریق تصوف بدعت نہیں اگر بغرض علاج ہو

لہٰذا جولوگ یہ کہتے ہیں کہ تصوف قرآن وسنت سے ثابت نہیں یہ کوئی بدعت ہے۔ یہ بات صحیح نہیں اگر بدعت ہوتی تو اس کا الگ سوال وجواب نہ ہوتا۔

البتہ یہ بات یادرکھنی چاہئے کہ اس مرتبہ کے حصول کے لئے جومختلف طریقے وضع کئے گئے ہیں وہ بمنزلہ علاج کے ہیں اور یہیں سے افراط وتفریط کے درمیان سرحد قائم ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص اس کو علاج کے طور پر اختیار کرے تو مباح ہے، لیکن اگر کوئی اس کو سنت سمجھنے لگے اور ان طریقوں کو بذاتِ خود مقصود بنالے تو یہ بدعت ہے۔ کیونکہ وہ ثابت نہیں۔ جب تک آدمی اس کے علاج کا قائل رہے گا اس وقت تک اس کو اس کے ثبوت کے لئے کسی حدیث وغیرہ کی ضرورت نہیں پڑے گی۔ مثلاً صوفیائے کرام نے پاس انفاس کا ایک طریقہ بیان فرمایا ہے جو ذکر کا طریقہ ہے۔

پاس انفاس کا مطلب یہ ہے کہ اس طرح مشق کی جاتی ہے کہ انسان کے ہر سانس کے ساتھ ساتھ اللہ نکلے۔ یعنی مشق کی جاتی ہے جس کے نتیجے میں اس کے سانس سے اللہ اللہ کی آواز نکلتی ہے۔ اس کو پاس انفاس کہتے ہیں۔

اور ایک طریقہ سلطان الاذکار ہوتا ہے وہ یہ کہ تمام اعضائے رئیسہ سے اللہ اللہ نکلے، اس طریقہ سے بعض مرتبہ ذکر بالجہر، ضرب کے ساتھ ہوتا ہے کہ لا الٰہ کے ذریعہ نفی کا ایسا تصور کیا کہ غیر اللہ کی محبت کو پس پشت ڈال دیا اور الا اللہ کے اوپر ضرب لگاتے ہیں کہ دل کے اندر اللہ کی محبت داخل کردی۔ اب لوگ کہتے ہیں کہ ان کا ثبوت کہاں سے ہے۔ قرآن میں نہ پاس انفاس ہے نہ سلطان الاذکار ہے۔ نہ ضرب خفیف ہے نہ شدید ہے تو ان کا ثبوت کہیں نہیں۔

ایک صاحب مجھ سے ایک مرتبہ پوچھنے لگے کہ قرآن وسنت میں اس کا کیا ثبوت ہے۔

میں نے کہا کہ تم جو نزلہ وزکام کی گولی کھاتے ہو اس کا کیا ثبوت ہے کہ فلاں گولی کھانی چاہئے اور بخار میں فلاں پانی پینا چاہئے۔ اس کا کہیں ثبوت نہیں تو بدعت ہونی چاہئے۔ لیکن بدعت اس لئے نہیں کہ اگر وہ آدمی گولی کھارہا ہے تو علاج کے لئے کھارہا ہے۔ اس گولی کو سنت نہیں سمجھ رہا ہے۔ اسی طرح صوفیاء کرام کے نزدیک مقصود اصلی یہ ہے کہ اللہ جل جلالہ کی یاد، دل میں بس جائے۔ **"یا ایھا الذین امنوا اذکروا اللہ ذکرا کثیرا، وسبحوہ بکرۃ و أصیلا"۔**

اللہ تبارک وتعالیٰ کے بارے میں یہ دھیان بس جائے کہ وہ مجھے دیکھ رہا ہے یہ مقصود ہے اور اگر یہ مقصود حاصل نہیں ہے تو یہ ایک بیماری ہے، لہٰذا اس بیماری کے علاج کے لئے اور اس مقصود کو حاصل کرنے کے لئے مختلف طریقے وضع کئے گئے ہیں۔

ان میں سے کسی طریقہ کے ثابت ہونے کی ضرورت نہیں۔ لہٰذا جب تک کہ کوئی آدمی اس کو بمنزلہ علاج سمجھے اس وقت تک وہ بدعت نہیں کہلا سکتے، لیکن دوسری طرف اگر کوئی شخص اسی کو مقصود بنا لے، اس کو سنت سمجھنا شروع کردے، اس کو باعث اجر و ثواب سمجھنا شروع کر دے، اس کے تارک پر نکیر کرنا شروع کر دے اور اس کو واجبات کا درجہ دیدے تو یہ عمل بدعت ہے۔ اور جو تصوف میں گمراہیاں پیدا ہوئیں وہ یہیں سے ہوئیں کہ جو چیز محض ایک علاج تھی اس کو مقصود بنالیا۔ بذاتِ خود عبادت قرار دیدیا، اور اس کے تارک پر نکیر شروع کردی اور اتنا اہتمام شروع کردیا جتنا کہ واجبات کا ہوتا ہے تو یہ چیزیں بدعت بن گئیں۔

بعض حضرات وہ ہیں جنہوں نے واقعۃً پاس انفاس کو یہ سمجھ لیا کہ اس کے بغیر گذارہ ہی نہیں اور یہ بذاتِ خود مقصود ہے۔۔ لہٰذا ان طریقوں کو مقصود بنالیا اور ان کو دین کا حصہ بنالیا اور گمراہی کا راستہ کھول دیا۔ اسی واسطے ہمارے بزرگوں نے آخری دور میں جب دیکھا کہ بہت کثرت سے اس قسم کی گمراہیاں پھیل رہی ہیں۔ لوگ ان دقائق کا ادراک نہیں کر پاتے تو ان طریقوں کو چھوڑ ہی دیا۔ اب ہمارے بزرگ، نہ سلطان الاذکار کی اور نہ پاس انفاس کی تعلیم دیتے ہیں۔ اس وجہ سے تاکہ لوگ گمراہی میں مبتلا نہ ہوں۔

''کشف و کرامات'' قرب الٰہی کا معیار نہیں

آدمی جب مراقبہ کرتا ہے اور مراقبہ میں آگے نکل جاتا ہے کہ اللہ جل جلالہ کو دیکھ رہا ہوں یا اللہ تعالیٰ مجھے دیکھ رہے ہیں، یہ عجیب و غریب لطیف چیز ہے۔ اس لطافت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان اس عالم ناسوت سے عالم ملکوت کی طرف تھوڑا منتقل ہو جاتا ہے اور اس منتقل ہونے کے نتیجے میں بعض اوقات اس کے اوپر کچھ حالات بھی طاری ہو جاتے ہیں اور کچھ کیفیات بھی۔ اسی طرح کچھ نظارے بھی نظر آتے ہیں اور یہ ہر وقت ضروری نہیں، کبھی کبھی آجاتے ہیں۔ کشف ہونے لگا، کوئی کرامت ظاہر ہوگئی، کچھ سچا خواب آ گیا۔ یہ چیزیں بھی اس راستے کے قطع کرنے کے نتائج ہیں۔ لیکن یہ تمام چیزیں نہ تو بذاتِ خود مقصود ہیں اور نہ باری تعالیٰ کے تقرب کا معیار ہیں کہ جس کو سچے خواب آتے ہیں یا سچے کشف ہوتے ہیں وہی مقرب ہے اور جس کو نہیں وہ مقرب نہیں بلکہ یہ ساری چیزیں اللہ تعالیٰ کے ذیلی الطاف ہیں جو کبھی حاصل ہوتے ہیں اور کبھی حاصل نہیں ہوتے، لیکن یہ نہ مدار اصلی ہے اور نہ مدار مقبولیت ہے اور نہ ان کے پیچھے پڑنا چاہئے کہ یہ ضرور حاصل ہو۔

کشف اور کرامت کو مقصود اور مدار تقرب سمجھ لینا غلط ہے، ساری عمر انسان کو ایک مرتبہ بھی کوئی کشف نہ ہو، کوئی کرامت ظاہر نہ ہو لیکن بیداری کے اعمال صحیح ہیں تو اللہ تعالیٰ کے ہاں اس کی مقبولیت میں کوئی کمی نہیں آتی، کیونکہ اصل مدار بیداری کے اعمال پر ہے۔

لیکن اگر ساری عمر کشف ہوتا رہے، سچے خواب آتے رہیں کرامت ظاہر ہوتی رہے اور آدمی سنت کے

خلاف ہو یا گناہوں کا ارتکاب کرتا ہو، تو یہ خواب اور کشف اس کے لئے ذرہ برابر فائدہ مند نہیں، بلکہ یہ چیزیں بعض اوقات کافروں اور مجنونوں کو بھی حاصل ہو جاتی ہیں۔ کشف پاگلوں کو بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ان سے کوئی تقرب کی دلیل نہیں بنتی، تصوف کے راستہ میں بعض اوقات یہ چیزیں آتی تھیں بعض لوگوں نے یہ کیا کہ ان کو مقصود بنا لیا اور یہاں تک کہہ دیا کہ جس کو یہ حاصل نہ ہو اس کو طریق کی ہوا نہیں لگی۔

یہاں ایک پیر صاحب ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ میں سب کو مسجد حرام میں نماز پڑھاتا ہوں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ جو آدمی اپنے مریدوں کو مسجد حرام میں نماز نہ پڑھوائے وہ شیخ بننے کے لائق نہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ یہی چیز مقصود بنالی، تو یہ گمراہی کا راستہ ہوا۔

اس واسطے ہمارے بزرگوں نے خاص طور پر آخری دور میں جب یہ دیکھا کہ یہ چیز غلط راستہ اختیار کر رہی ہے تو اس پر قدغنیں لگائیں۔ حضرت تھانویؒ کے مواعظ بھرے ہوتے ہیں اس بات سے کہ یہ چیزیں مقصود نہیں ہیں اور چونکہ معاملہ نازک ہے اور لوگوں نے اس کو غلط اختیار کیا۔ لہٰذا تصوف گمراہی کا ذریعہ بن گیا۔ لیکن فی نفسہٖ جو صوفیائے کرام متبع سنت ہیں تو ان کے طریقہ کو یہ کہنا کہ ثابت نہیں ہے بالکل غلط بات ہے۔

''طریقت و سلوک'' حدیث جبرئیل سے ثابت ہے

جب سرکار دو عالم ﷺ نے یہ بات فرمائی کہ **"ان تعبداللّٰہ کانک تراہ فإن لم تکن تراہ فإنہ یراک"**، تو یہ قابل واجب العمل ہے اور جب واجب العمل ہے تو اس کے حاصل کرنے کا کوئی طریقہ بھی ہوگا۔ اس کو حاصل کرنے کے لئے کوئی راستہ اختیار کیا جائے گا وہ ایسے ہی حاصل نہیں ہوگا بلکہ ضرور کوئی طریقہ اور مشق ہوگی اور وہ مشق طریقت ہے۔ وہی مشق سلوک ہے، وہ اس حدیث سے ثابت ہے۔

''تصوف'' کا مقصود اصلی رذائل کی اصلاح اور فضائل کا حصول ہے

ہمیشہ یاد رکھیں کہ افراط و تفریط سے بچتے ہوئے اس میں معاملہ کرنا چاہئے۔ لوگوں نے پیری مریدی کو خدا جانے کیا ملغوبہ بنا دیا ہے۔ اس میں کشف و کرامات، واردات و حالات، وجد کیا کیا داخل کر دیا! حالانکہ ان میں کوئی چیز بھی مقصود نہیں، بلکہ مقصودِ اصلی رذائل کی اصلاح ہے اور فضائل کا حصول ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو توفیق عطا فرمائے اور اس کا حصہ ہمیں بھی عطا فرمائے۔

حضرت شاہ فضل رحمٰن گنج مراد آبادیؒ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کے پاس زیارت کے لئے گئے تو فرمانے لگے کہ میاں اشرف علی تمہیں کیا بتاؤں جب سجدہ میں جاتا ہوں تو ایسا لگتا ہے کہ جیسے اللہ تعالیٰ نے مجھے چوم لیا۔ جب آدمی اس پر عمل کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو اس درجہ تک پہنچا دیتا ہے اور درجات حاصل ہوتے ہیں

اور جب آپ ﷺ فرما رہے ہیں کہ **"جعلت قرة عيني في الصلوٰة"** تو یہ قرۃ عینی کیسے بن گئی۔اس مقام کو حاصل کرنے کے لئے کوشش کرنی چاہئے اور اس کوشش کے لئے حضرات صوفیائے کرام نے اپنی زندگیاں کھپائی ہیں، اس کے راستے بتائے ہیں۔ان پر عمل کرنا ہی تصوف ہے اور سلوک ہے۔

آخرت کو قائم کرنے کا منشاء

"قال متى الساعة": یعنی پھر انہوں نے پوچھا کہ قیامت کب آئے گی۔یعنی جب یہ سارے اعمال بتائے گئے جن کا اصل مقصود یہ ہے کہ دوسرے جہاں میں اللہ جل جلالہ کی رضا کی نعمت حاصل ہو اور دوسری دنیا یعنی آخرت کو پیدا کرنے کا منشاء بھی یہ ہے کہ دنیا میں جو کچھ ہوا ہے اس کا حساب و کتاب ہو:

"أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثاً وَّ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُوْنَ". [المؤمنون:۱۱۵]

ترجمہ: سو کیا تم خیال رکھتے ہو کہ ہم نے تم کو بنایا کھیلنے کو اور تم ہمارے پاس پھر کر نہ آؤ گے۔

تو اس لئے جبرئیل نے سوال کیا کہ جب اصل مقصود آخرت ہے تو قیامت کب آئے گی۔

"قال ما المسئول باعلم من السائل" اور بعض روایتوں میں **"ما المسئول عنها باعلم من السائل"** آیا ہے یعنی مسئول جس سے سوال کیا گیا ہے وہ اس معاملہ میں سائل سے زیادہ جاننے والا نہیں ہے۔

آپ ﷺ یہ بھی فرما سکتے تھے کہ مجھے معلوم نہیں، لیکن چونکہ کوئی بھی مسئول اس معاملہ میں سائل سے اعلم نہیں ہوسکتا، کسی کو بھی اس کی حقیقت کا علم نہیں اس واسطے قاعدہ کلیہ کے طور پر بیان کر دیا۔

اعتراض کرنے والوں نے اعتراض کیا کہ آپ ﷺ نے اعلم ہونے کی نفی فرمائی ہے عالم ہونے کی نفی نہیں کی۔جس کا نتیجہ یہ ہے کہ آپ ﷺ جبرئیل سے اعلم نہیں بلکہ ان کے برابر ہیں۔

تو یہ خام خیالی ہے۔اس لئے کہ یہ محاورہ کا کلام ہے اور محاورہ کے کلام میں مقصود نفی ہوتی ہے۔اس واسطے اس تدقیق میں جانے کی کیا ضرورت ہے کہ اعلم نہیں۔

"ما المسئول بأعلم من السائل" فرمانے کی حکمت

آپ ﷺ نے یہ قاعدہ کلیہ بیان فرما دیا کہ جس سے بھی یہ سوال کیا جائے گا تو وہ جاننے والا نہ ہوگا۔اور یہاں یہ تعلیم ابدی امت کو دیدی کہ جب تم سے دین کے بارے میں سوال کیا جائے اور تمہیں معلوم نہ ہو تو لا ادری کہنے سے مت شرماؤ، چاہے تم کتنے ہی بڑے عالم ہو، لوگ عزت کرتے ہوں اور تم شرماؤ گے کہ سامنے کہوں گا تو لوگ کہیں

گے کہ کیسا عالم ہے! یہ سب خیالات چھوڑ دو اور جو بات نہیں جانتے ہو تو صاف کہہ دو کہ میں نہیں جانتا ہوں۔

حضرت امام مالکؒ کا واقعہ

حضرت امام مالک رحمہ اللہ کے شاگرد فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ امام مالکؒ کی مجلس میں موجود تھا ان سے ۴۸ مسئلے پوچھے گئے۔ ۳۲ کے **"لا أدری"** ۱۶ کے "ہاں" میں جوابات دیئے۔[۲۳۱] ایک شخص نے مسئلہ پوچھا تو جواب **"لا أدری"** میں آیا تو اس نے کہا یہ معمولی مسئلہ ہے۔ امام مالکؒ نے فرمایا، دین میں کوئی مسئلہ خفیف نہیں ہے۔

لہٰذا جسے دین کا علم نہیں اس کے نہ ہونے کا اعتراف کرو۔ یہ دیانت اور امانت کا تقاضا ہے۔ اس سے عزت گھٹتی نہیں بلکہ بڑھتی ہے۔ مخلوق کے ہاں کوئی بات نہیں اللہ کے ہاں جواب دینا ہے، لہٰذا لاعلمی کی حالت میں **"لا أدری"** کا اعتراف کرلیں۔ اگر علمائے کرام کی کہیں شہرت ہے تو ان کے لئے **"لا أدری"** کہنا بڑا شاق ہے۔ لیکن سرکارِ دو عالم ﷺ سب سے بڑے عالم ہیں اس کے باوجود آپ ﷺ نے یہ تعلیم دیدی کہ جواب میں کہہ دو کہ میں نہیں جانتا۔

"ساخبرک عن اشراطها" یعنی پھر فرمایا کہ میں تم کو اس کی علامتیں بتا سکتا ہوں۔ **"اذا ولدت الأمة ربتها"** یعنی باندی اپنے آقا کو جنے گی۔

اس کی تشریح میں بہت سے اقوال ہیں، کوئی کہتا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ کنیزوں کی خرید و فروخت اتنی عام ہو جائے گی کہ کسی وقت خود کنیز کا بیٹا اس کو خریدے گا۔ مثلاً ایک کنیز تھی اس کے ہاں بیٹا پیدا ہوا اور بیٹا پیدا ہونے کے نتیجہ میں وہ کنیز اس کی ماں بن گئی، لیکن بعد میں مالک نے کسی کو بیچ دی اس طرح چلتے چلتے آگے بیٹے نے خرید لی۔

بعض نے کہا کہ یہ خود ماں نہیں ہے، لیکن آقا کا بیٹا جو اس کے بطن سے پیدا نہیں ہوا وہ بیٹا اس کو خرید لے گا اور اس سے مراد ام ولد ہے۔ اس کی بیع عام ہو جائے گی۔[۲۳۲]

محققین کی توجیہ

سب سے بہتر توجیہ محققین کے نزدیک یہ ہے کہ یہاں عقوق یعنی نافرمانی سے کنایہ ہے کہ کنیز کا اپنے آقا کو جننے سے مراد مجاز ہے کہ ماں کے پیٹ سے جو اولاد ہوگی وہ اس کے ساتھ کنیز جیسا برتاؤ کرے گی۔ عقوق میں مبتلا ہو جائے گی اور اس کی بے عزتی کرے گی **"و إذا تطاول رعاة الإبل البهم فی البنیان فی خمس**

---

۲۳۱ التمهيد، ج: ۱، ص: ۷۳۔ ۲۳۲ فتح الباری، ج: ۱، ص: ۱۲۲۔

لایعلمهن إلا الله — **بهم ابهم** " کی جمع ہے۔ دوسری علامت یہ بیان فرمائی کہ سیاہ اونٹوں کے چرانے والے بھی عمارتوں کو لمبا کریں گے۔

اگر "**البهم**" پڑھیں تو "**الإبل**" کی صفت ہے اور اگر "**البهم**" پڑھیں گے تو "**رعاة**" کی صفت ہے۔ دونوں صورتیں ہو سکتی ہیں۔ بہر حال مقصود یہ ہے کہ جو لوگ اونٹ چرانے والے ہیں وہ کوئی عالی نسب نہیں وہ دولت مند بن کر اونچی اونچی عمارتیں بنائیں گے یا حکام بن کر اونچی عمارتیں بنائیں گے۔

ایسا لگتا ہے کہ حضور ﷺ آج کے حالات کو دیکھ کر فرما رہے تھے، کیونکہ وہ لوگ جو ماضی میں حسب نسب والے نہیں تھے آج وہ حاکم بن گئے یا اونچی اونچی عمارتیں بنانے لگے ہیں۔

مکہ کی سرنگیں اور قرب قیامت

ایک حدیث میری نظر سے گزری جو لسان العرب میں تھی بعد میں مصنف ابن شیبہ میں بھی دیکھی کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**اذا بعجت مكة كظائم** .... "**الخ**.[۲۳۳]

عجیب لفظ استعمال فرمایا۔ "**اذا بعجت مكة كظائم**" یعنی جب مکہ کا پیٹ چیر کر نہریں نکال دیں۔ آج مکہ مکرمہ جا کر دیکھیں تو اس کا مطلب سمجھ میں آ جائے گا کیونکہ اس وقت مکہ سرنگوں سے بھرا پڑا ہے۔ جبکہ مکہ کا پیٹ چیر دیا جائے اور اس کی عمارتیں پہاڑ کی چوٹیوں کے برابر ہو جائیں تو سمجھ لو کہ قیامت قریب ہے۔

نبی کریم ﷺ اور علم الغیب

اس حدیث میں آپ ﷺ نے قیامت کے بارے میں یہ فرمایا کہ "**ما المسئول باعلم من السائل**" یعنی جس کا اصل یہ تھا کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے بارے میں یہ فرمایا کہ مجھے معلوم نہیں کہ قیامت کا وقت کیا ہے۔ اس سے ان لوگوں کی تصدیق ہوگئی جو نبی کریم ﷺ کے علم غیب یا علم "**محیط جمیع ما کان وما یکون**" کے قائل نہیں ہیں۔

بہت سے بریلوی حضرات اس بات کے قائل رہے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کو علم محیط "**جمیع ما کان ومایکون**" حاصل تھا، البتہ وہ کہتے ہیں کہ یہ علم اللہ جل جلالہ نے عطا فرمایا ہے یعنی علم ذاتی نہیں تھا بلکہ علم عطائی تھا۔ پھر اس میں ان کے درمیان مختلف مذاہب ہیں کہ کب عطا کیا گیا۔

---

۲۳۳ فقال كيف أنتم إذا هدمتم البيت فلم تدعوا حجرا على حجر قالوا ونحن على الإسلام قال وأنتم على الإسلام قال ثم ماذا قال ثم يبنى أحسن ما كان فإذا رأيت مكة قد بعجت كظائم ورأيت البناء يعلو رؤس الجبال فاعلم أن الأمر قد أظلك . لسان العرب ، ج:۲ ، ص:۲۱۴ و ج:۱۲ ، ص:۵۲۱ ، ومصنف ابن أبي شيبه ، رقم : ۳۷۲۳۲ ، ج:۷ ، ص:۴۶۱ ، و أخبار مكة ، رقم : ۱۷۸۷ ، ج:۳ ، ص:۵۶.

بعض لوگ کہتے ہیں کہ **"علم جمیع ما کان وما یکون"** اس وقت عطا کیا گیا جب آپ رحم مادر میں تھے۔ایک ضعیف سی حدیث ہے کہ جو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں رحم مادر میں تھا تو میں لوح محفوظ کی سر یر قلم سنتا تھا یعنی لوح محفوظ پر جو کچھ لکھا جارہا ہوتا تھا اس کا مجھے پتہ چلتا تھا۔ یہ روایت بہت ضعیف ہے اور بہت سی احادیث کے خلاف ہے۔

بعض لوگوں نے یہ کہا کہ رحم مادر میں تو نہیں البتہ جب آپ معراج پر تشریف لے گئے تھے اس وقت علم **"جمیع ما کان وما یکون"** عطا کیا گیا تھا۔

مولانا احمد رضا خان صاحب بریلوی نے یہ مؤقف اختیار کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ کو آخر حیات میں **"علم ماکان ومایکون"** عطا ہوا تھا۔لہٰذا جتنی روایتیں ایسی آتی ہیں کہ جن مین آپ نے فلاں چیز سے لاعلمی کا اظہار فرمایا ہے تو اس میں یہ محمول کرتے ہیں کہ یہ علم اس وقت تک عطا ہی نہیں کیا گیا تھا بلکہ بعد میں عطا ہوا ہے۔

ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو بخاری شریف اور دوسری متعدد کتابوں میں آئی ہے اور متعدد صحابہ کرام ﷺ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک مرتبہ خطبہ دیا اور سارا دن مختلف اوقات میں آپ خطبہ دیتے رہے، تو اس روایت میں الفاظ یہ آتے ہیں کہ جو کچھ ہوا اور جو کچھ آئندہ قیام ساعت تک ہوگا ان سب کی باتیں آپ نے ہمیں بتادیں۔ **"حفظه من حفظ و نسیه من نسی"** اس میں یہ الفاظ ہیں کہ جو کچھ گزرا ہے اور جو کچھ گزرے گا **"ماکان وما یکون إلی قیام الساعة"** اس کا آپ نے ہمیں بتادیا۔

نبی کریم ﷺ کو "علم محیط ماکان و مایکون" حاصل تھا یا نہیں؟

ان کے استدلال کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ اگر اس حدیث سے استدلال درست قرار دیا جائے تو نبی کریم ﷺ ہی کے لئے نہیں تمام صحابہ ﷺ کے لئے بھی علم غیب **"علم محیط ما کان ومایکون"** ثابت ہوگا، کیونکہ صحابہ ﷺ فرمارہے ہیں کہ ہمیں سب کچھ بتادیا جو پہلے ہوا تھا وہ بھی اور جو آئندہ ہونیوالا ہے وہ بھی، تو ہر صحابی کو پورا علم حاصل ہوجانا چاہئے۔ حالانکہ اس کے قائل وہ بھی نہیں ہیں، لہٰذا اس کے معنی یہ نہیں ہے کہ **"جمیع ما کان وما یکون بالمعنی الحقیقی"** بلکہ سیاق کلام سے یہ بات معلوم ہورہی ہے کہ مراد یہ تھی کہ جتنے فتنے پہلے آئے اور آئندہ آنے والے ہیں ان کے بارے میں آپ ﷺ نے ہمیں بتادیا ہے۔ لہٰذا وہ حدیث فتنوں سے متعلق ہے نہ کہ تمام امور سے متعلق۔

یہ حضرات دوسرا استدلال اس حدیث سے بھی کرتے ہیں جس میں نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ **"تجلی علی کل شیء"** یعنی ہر چیز میرے اوپر ظاہر ہوگئی۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ کل کا لفظ عموم کے لئے ہے، لہٰذا اس میں سب چیزیں آگئیں۔

ان کا یہ استدلال بھی غلط ہے، اس لئے کہ کل کا لفظ اگرچہ تمام چیزوں کے لئے آتا ہے، لیکن قرآن ہی میں متعدد مقامات پر کل کا لفظ اکثر کے معنی میں یا بہت سی چیزوں کے معنی میں استعمال ہوا ہے، جیسے کہ ملکہ بلقیس کے بارے میں فرمایا گیا **"واوتیت من کل شيء"** اس کے معنی یہ نہیں ہے کہ اس کے پاس ریڈیو اور ٹیلیویژن بھی تھا، پنکھا اور ریل گاڑی بھی تھی۔ بلکہ معنی یہ ہیں کہ اس وقت جو مناسب چیز تھی وہ سب اس کے پاس موجود تھیں، اس طریقہ سے **"اتی من کل شيء"** کا معنی یہ ہے کہ جو کچھ اس وقت اللہ تبارک وتعالیٰ کو بیان کرنا منظور تھا وہ سب مجھ پر ظاہر ہو گیا۔

احادیث سے علم غیب پر استدلال کی حقیقت

احادیث سے علم الغیب پر استدلال کی حقیقت یہ ہے کہ جتنے بھی استدلالات ہیں وہ سب زبردست التباسات پر مبنی ہیں کہ انباء الغیب کا نام انہوں نے علم الغیب رکھ دیا۔ قرآن کریم میں ہے کہ بہت سے انبیاء کرام علیہم السلام کو بھی انباء الغیب یعنی غیب کی خبریں دی گئی ہیں اور حضور اقدس ﷺ کو سب سے زیادہ عطا ہوئیں۔

علم غیب اس علم کا نام ہے جو کسی واسطے کے بغیر حاصل ہو اور کلی ہو اور اس میں کوئی استثناء نہ ہو، اور یہ صفت صرف اللہ جل جلالہ کی ہے جو کسی کو عطا نہیں کی گئی۔

جتنی روایتیں اور جتنے استدلالات ان حضرات کی طرف سے آتے ہیں وہ سب انباء الغیب کا اثبات کرتے ہیں نہ کہ علم الغیب کا، اور انباء الغیب کا جہاں تک معاملہ ہے وہ نبی کریم ﷺ کو جتنی عطا ہوئی اور کسی کو عطا نہیں ہوئی:

تِلْکَ مِنْ اَنْبَآءِ الْغَیْبِ نُوْحِیْهَآ اِلَیْکَ ۚ مَا کُنْتَ تَعْلَمُهَآ اَنْتَ وَ لَا قَوْمُکَ مِنْ قَبْلِ هٰذَا.

[سورہ هود: ۴۹]

ترجمہ: یہ باتیں منجملہ غیب کی خبروں کے ہیں کہ ہم بھیجتے ہیں تیری طرف نہ تجھ کو ان کی خبر تھی اور نہ تیری قوم کو اس پہلے۔

لیکن یہ محل نزاع نہیں ہے، محل نزاع علم الغیب ہے، لہٰذا وہ آیتیں جو پیش کی جاتی ہیں کہ:

"فَلَا یُظْهِرُ عَلٰی غَیْبِهٖٓ اَحَداً اِلَّا مَنِ ارْتَضٰی مِنْ رَّسُوْلٍ". [الجن: ۲۶.]

ترجمہ: سو نہیں خبر دیتا اپنے بھید کی کسی کو مگر جو پسند کر لیا کسی رسول کو۔

سے یہ غیب جزئی کا استثناء کیا گیا۔ جس کو انباء الغیب کہا جاتا ہے اور جہاں تک علم غیب کا تعلق ہے اس کے بارے میں ارشاد باری ہے:

"قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ". [النمل: ٦٥]

ترجمہ: تو کہہ خبر نہیں رکھتا جو کوئی ہے آسمان اور زمین میں چھپی ہوئی چیز کی مگر اللہ۔

قرآن میں صاف صاف موجود ہے۔ اور خود حضور ﷺ کا فرمان کہ:

وَلَآ اَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَآ اَقُوْلُ اِنِّيْ مَلَكٌ. [هود: ۳۱]

ترجمہ: ''اور نہ میں خبر رکھوں غیب کی اور نہ کہوں کہ میں فرشتہ ہوں''۔

اس سب کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو سب سے زیادہ غیب کی خبر دی گئی تھی، نہ کہ آپ ﷺ کو علم غیب عطا ہوا۔

مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ کا علم غیب کے بارے میں جواب

ایک مرتبہ حضرت والد صاحب (مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ) سے کسی نے مجمع میں سوال کیا کہ حضور ﷺ کو علم غیب تھا یا نہیں تھا؟

سوال کرنے والا ایک عام آدمی تھا۔ تو حضرت والد صاحبؒ نے فرمایا کہ بہت تھا، اتنا تھا کہ دنیا میں اور کسی کو نہیں ملا۔

وہ جانتے تھے کہ علم الغیب سے وہ شخص انباء الغیب مراد لے رہا ہے اس واسطے فرمایا کہ بہت تھا، ''بہت'' کہہ دیا اس سے خود علم الغیب کے اصطلاحی معنی کی نفی ہوگئی۔ اس واسطے کہ علم غیب میں بہت اور کم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

عقیدۂ علم الغیب کا حکم

سوال

اگر کسی کا عقیدہ ہو کہ نبی کریم ﷺ کو علم کلی عطا کیا گیا، تو اس کو مشرک کہا جائے گا یا نہیں؟

جواب

اس پر کفر کا فتویٰ نہیں لگایا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ تاویل کرتے ہیں، اور تاویل بھی فی الجملہ یعنی غلط سہی۔ لیکن وہ حضرات جو کچھ کہتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ جل جلالہ کے علم میں اور نبی کریم ﷺ کے علم میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔ اللہ جل جلالہ کا علم ازلی ہے وہ کسی لمحہ بھی اللہ تعالیٰ سے نفی نہیں ہوا۔ اور باری تعالیٰ کی صفت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم بغیر کسی واسطہ کے ہے جبکہ نبی کریم ﷺ کے بارے میں اس بات کے قائل ہیں کہ ان کا علم ازلی نہیں ہے۔ جیسا کہ احمد رضا خان صاحب کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کو آخر عمر میں عطا ہوا ہے۔ یعنی یہ کہ وہ علم عطا کردہ ہے۔ احمد رضا خان صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ اللہ جل جلالہ کے علم کے ساتھ حضور ﷺ کے علم کو وہ نسبت بھی نہیں ہے جو ایک قطرے کو سمندر کے ساتھ ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مقصود اشتراک نہیں ہے، اس واسطے نبی کریم ﷺ کو علم کلی عطا ہونے کا عقیدہ رکھنے والوں کو مشرک کہنا درست نہیں ہے اور کفر کا فتویٰ لگا کر کافر نہیں کہا جائے گا، لیکن بہر حال یہ عقیدہ غلط اور گمراہی کی بات ہے۔

"خمس لایعلمهن إلا الله"

فرمایا کہ: **"خمس لا یعلمهن إلا الله"** یعنی **"فی خمس"** مبتدا محذوف کی خبر ہے کہ **"علم الساعة فی خمس"** قیامت کا علم ان پانچ چیزوں میں داخل ہے جو سوائے اللہ کے کسی کو معلوم نہیں ہے۔ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی کہ:

إِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ ۚ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ ۢ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ اللّٰهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿﴾ [لقمان: ۳۴]

ترجمہ: بے شک اللہ کے پاس ہے قیامت کی خبر اور اتارتا ہے مینہ اور جانتا ہے جو کچھ ہے ماں کے پیٹ میں اور کسی جی کو معلوم نہیں کہ کل کو کیا کرے گا اور کسی جی کو خبر نہیں کہ کس زمین میں مرے گا تحقیق اللہ سب کچھ جاننے والا خبردار ہے۔

اس آیت میں پانچ چیزوں کے بارے میں فرمایا گیا کہ سوائے اللہ کے کوئی نہیں جانتا۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ باتیں جو سوائے اللہ کے کسی کو معلوم نہیں وہ ان پانچ چیزوں میں منحصر ہیں یا نہیں؟ کیونکہ بے شمار چیزیں ایسی ہیں کہ جو سوائے اللہ کے کسی کے علم میں نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ میں ان پانچ چیزوں کا جو خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے وہ اس لئے کہ ان پانچ چیزوں کے بارے میں ہی سوال کیا گیا تھا جس کے جواب میں ان کا ذکر کیا گیا ہے ورنہ ایسی ان گنت چیزیں ہیں جن کا علم سوائے اللہ کے اور کسی کو نہیں ہے۔

حسابات اور آلات کے ذریعہ بارش کی پیشنگوئی کرنا علم غیب نہیں

اس آیت مبارکہ میں جو نفی کی گئی ہے کہ اللہ کے سوا کسی کو علم نہیں تو اس سے مراد وہ علم ہے جو کسی واسطہ کے بغیر ہو اور علم الیقین ہو، لہٰذا اگر کسی کو کسی واسطہ سے کوئی علم ہو جائے تو وہ اس کے مخالف نہیں ہے۔

مثلاً بارش کے بارے میں اگر علامات وقرائن سے اور حسابات کے ذریعہ کوئی پیشنگوئی کردی جائے کہ کل بارش ہوگی اور وہ صحیح نکل آئے تو وہ اس آیت کریمہ کے خلاف نہیں۔ اول تو اس واسطے کہ یہ اگر کسی کو پتہ چلا ہے تو وہ وسائط کے ذریعہ، حسابات کے ذریعہ پتہ لگا ہے اور حسابات کے ذریعہ اگر کوئی چیز پتہ لگے تو وہ علم غیب نہیں ہوتا۔

دوسرا یہ کہ یہ علم قطعی اور یقینی نہیں ہوتا کہ سو فیصد درست ہو بلکہ بسا اوقات اس میں تخلف بھی ہوتا ہے۔ اب اگرچہ موسمیات کا علم بہت ترقی کر گیا ہے اور بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ پیشنگوئیاں درست ہوتی ہیں، لیکن اس کے باوجود تخلف بھی ہوتا ہے اور یہ وہ لوگ بھی مانتے ہیں جو پیشنگوئیاں کرنے والے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ یہ پیشنگوئی کسی وجہ سے غلط ثابت ہو جائے۔

آلات کے ذریعہ پیٹ کے بچہ کے بارے میں پتہ لگا لینا علم غیب نہیں

آج کل بہت کثرت کے ساتھ جو شبہ پیدا ہوتا ہے وہ **"یعلم ما فی الأرحام"** کے متعلق ہے کہ اللہ تعالیٰ رحم مادر میں جو کچھ ہے اس کا علم رکھتا ہے، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو اس کا علم نہیں، اگرچہ قرآن کریم میں یہ لفظ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا، یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو جانتا ہے جو کچھ ارحام میں ہے۔ وہاں پر قسم کے الفاظ نہیں ہیں۔ لیکن اس حدیث کو اگر ساتھ ملا کر پڑھا جائے تو اس میں یہ فرمایا گیا کہ **"فی خمس لا یعلمهن إلا الله"** یعنی اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو ان کا علم نہیں، تو اس میں **"یعلم ما فی الأرحام"** بھی داخل ہے۔ جس کا مطلب عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ پیٹ میں بچہ مذکر ہے یا مونث اس کا علم سوائے اللہ کے کسی اور کو نہیں۔

جبکہ نئے آلات مثلاً الٹرا ساؤنڈ وغیرہ جو ایجاد ہوئے ہیں تو اس کے نتیجے میں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ بعض اوقات الٹرا ساؤنڈ کی اسکرین پر اندرونی پیٹ کے اندر جو کچھ ہے وہ نظر آجاتا ہے جس سے پیشنگوئی کی جاتی ہے کہ پیدا ہونے والا لڑکا ہے یا لڑکی۔ لہٰذا یہ **"فی خمس لایعلمھن إلا اللہ"** کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔

اس بات کو سمجھ لینا چاہئے کہ جو پیشنگوئیاں طبی طور پر کی جاتی ہے کہ لڑکا پیدا ہوگا یا لڑکی پیدا ہوگی۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم یہ ہے کہ الٹرا ساؤنڈ وغیرہ کے ذریعے پیشنگوئی کر دی جاتی ہے کہ لڑکا ہوگا یا لڑکی۔

لیکن الٹرا ساؤنڈ کے ذریعہ جو کچھ معلوم کیا جاتا ہے اس میں پہلی بات یہ ہے کہ یہ علم یقینی نہیں ہوتا اس لئے کہ اس میں بکثرت اشتباہ ہو جاتا ہے۔

اس سلسلے میں میری ایک ماہر ڈاکٹر سے گفتگو ہوئی تو انہوں نے بتایا کہ الٹرا ساؤنڈ کے نتیجے میں اگرچہ لڑکا یا لڑکی ہونے کا پتہ لگ جاتا ہے، لیکن بعض اوقات اس میں دھوکہ بھی ہو جاتا ہے اور دھوکہ ہو جانے کی ایک وجہ انہوں نے یہ بیان کی کہ لڑکا یا لڑکی ہونے کا تعین اعضائے تناسل سے ہوتا ہے اور جس وضع میں بچہ ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے اس میں اعضائے تناسل کا مکمل مشاہدہ مشکل ہوتا ہے، لہٰذا بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی کو عضو تناسل کی جگہ پر کوئی ابھری ہوئی چیز نظر آئی تو اس نے سمجھا کہ یہ مردانہ عضو تناسل ہے، حالانکہ بعض اوقات بعض لڑکیوں کے عضو تناسل میں "بظر" بہت زیادہ بڑھا ہوا ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے لگتا ہے کہ یہ مردانہ عضو تناسل ہے، لیکن حقیقت میں وہ مردانہ نہیں ہوتا بلکہ زنانہ ہوتا ہے، اس قسم کے اشتباہات اس میں پیدا ہو جاتے ہیں اس لئے الٹرا ساؤنڈ سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ یقینی نہیں ہوتا بلکہ تخمینہ ہی ہوتا ہے۔

دوسری چیز جس کے ذریعہ پیٹ میں لڑکا یا لڑکی ہونے کا پتہ لگایا جاتا ہے وہ ایک قسم کا ٹیسٹ ہوتا ہے جس کو جنین کا ٹیسٹ کہتے ہیں، یعنی جرثومہ جب اپنی بالکل ابتدائی شکل میں ہوتا ہے تو وہ جین کہلاتا ہے اور مردوں کا جین الگ ہوتا ہے اور عورتوں کا الگ ہوتا ہے، اس ٹیسٹ کو ڈاکٹر بہت یقینی سمجھتے ہیں کہ اگر جین کا ٹیسٹ کر لیا جائے پھر یقینی طور پر پتہ لگ جاتا ہے کہ یہ مذکر ہے یا مونث ہے۔

لیکن اس ٹیسٹ کے ذریعے پتہ چلانے کو بھی سو فیصد یقینی کہنا مشکل ہے، اس لئے کہ فارمولا اگرچہ سو فیصد صحیح ہو، لیکن جب اس فارمولے کو واقعہ پر منطبق کیا جاتا ہے تو انطباق کے وقت غلطی ہو سکتی ہے۔ مثلاً کسی کو خون کے اندر شکر ۱۳۰ آرہی ہے تو وہ زائد ہے یہ فارمولا صحیح ہے، لیکن جس آلے نے یہ بتایا کہ شکر ۱۳۰ ہے ۱۲۹ نہیں ہے اس بات کو صحیح بتانا یہ آلات کے اندر یقینی نہیں ہوتا، کیونکہ بسا اوقات ایک ہی چیز کا ٹیسٹ ایک لیبارٹری میں کیا جائے تو کچھ نتیجہ نکلتا ہے اور اسی چیز کا ٹیسٹ دوسری لیبارٹری میں کیا جائے تو کچھ اور نتیجہ نکلتا ہے، تو معلوم ہوا کہ فارمولہ اگرچہ درست تھا، لیکن جب اس کو واقع پر منطبق کیا گیا تو اس میں اختلاف رونما ہو گیا، لہٰذا بالکل

اسی طرح جین کے ٹیسٹ کا فارمولہ اگرچہ صحیح ہو، لیکن جو ٹیسٹ کیا گیا ہے وہ واقعی سو فیصد صحیح ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں یقین سے کہنا مشکل ہے۔

اس سلسلے میں ایک بات یہ بھی ہے کہ ٹیسٹ یا الٹرا ساؤنڈ کے نتیجے میں زیادہ سے زیادہ یہ پتہ لگ جائے گا کہ اس وقت ماں کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ لڑکا ہے یا لڑکی ہے، لیکن کوئی سائنس، کوئی تجربہ اور کوئی ٹیسٹ یہ نہیں بتا سکتا کہ یہ بچہ پیدا بھی ہوگا یا نہیں اور پیدا ہونے تک زندہ بھی ہوگا یا نہیں، اور پھر پیدا ہونے کے بعد باپ کی شکل یا ماں کی شکل اختیار کرے گا یہ کوئی نہیں بتا سکتا، حالانکہ یہ سب **"یعلم ما فی الأرحام"** کے عموم میں داخل ہے۔ لہٰذا اس وجہ سے **"یعلم ما فی الأرحام"** ان چیزوں میں داخل ہے، جس کے بارے میں فرمایا گیا کہ **"لایعلمھن إلا للہ"**۔

اس کی مثال اس طرح بھی سمجھ لیجئے کہ آیت میں یہ بھی فرمایا گیا کہ **"وماتدری نفس ماذا تکسب غداً"** یعنی کسی انسان کو یہ پتہ نہیں کہ کل کیا کمائے گا۔ حالانکہ بسا اوقات معلوم ہوتا ہے مثلاً ایک جگہ ملازمت لگی ہوئی ہے، تنخواہ متعین ہے سالہا سال سے کام کر رہا ہوں کل پھر جاؤں گا اور اپنی ڈیوٹی انجام دوں گا اور ڈیوٹی انجام دینے کے نتیجے میں مجھے اتنے پیسے ملیں گے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ بظاہر تو اسے پتہ ہے اور یہ بات بھی صحیح ہے کہ وہ ملازم ہے اور اس کی اتنی تنخواہ مقرر ہے، لیکن کیا پتہ کہ وہ کل دفتر جائے اور اسے ملازمت سے معزولی کا پروانہ مل جائے یا اس کا انتقال ہو جائے لہٰذا کل کو کیا کمائے گا کچھ پتہ نہیں اسی طرح بالکل یہی معاملہ **"یعلم ما فی الأرحام"** کے اندر بھی ہے کہ اگرچہ مختلف ذرائع سے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ لڑکا ہے یا لڑکی، لیکن یہ پیدا بھی ہوگا یا نہیں وغیرہ وغیرہ، اس کا علم کسی کو نہیں ہے اور نہ کوئی سائنس بتا سکتی ہے نہ کوئی ٹیسٹ بتا سکتا ہے، لہٰذا اس سے کسی شک وشبہ میں پڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔

" ثم أدبر فقال: ((ردوہ)) فلم یروا شیئاً، فقال ((ھذا جبریل جاء یعلم الناس دینھم)) "۔

یعنی سوال کرنے والے سوال کر کے چلے گئے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ان کو واپس بلاؤ پس جب واپس بلانے کے لئے گئے تو کچھ بھی نظر نہ آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ''یہ جبرئیل علیہ السلام'' تھے جو تمہارے پاس دین کی تعلیم دینے کے لئے آئے تھے۔

"ھذا جبریل یعلم الناس دینھم": اس مذکورہ حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے اسی مجلس میں یہ بات ارشاد فرمائی کہ **"ھذا جبریل یعلم الناس دینھم"** جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں الفاظ یہ تھے کہ یہ ارشاد آپ ﷺ نے تین دن کے بعد فرمایا۔

حضرت عمر ﷺ والی روایت مرجوح ہے اور راجح یہی ہے کہ اسی مجلس میں آپ ﷺ نے یہ جملہ ارشاد فرمایا تھا۔ دونوں روایتوں میں تطبیق بھی ممکن ہے کہ جس وقت آپ ﷺ نے فرمایا کہ "ردوه" تو بہت سے صحابہ ﷺ اٹھ کر گئے ان میں اکثر تو وہ تھے کہ جنہوں نے دیکھا اور جب نہ ملے تو واپس آ کر حضور اقدس ﷺ کو بتایا کہ ہمیں تو وہ شخص نہیں ملا، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ جبرئیل تھے جو تمہیں دین کی تعلیم دینے کے لئے آئے تھے۔ لیکن حضرت عمر ﷺ جب تلاش کے لئے گئے تو وہیں سے کہیں چلے گئے ہوں گے پھر تین دن کے بعد آپ ﷺ سے ملاقات ہوئی ہوگی اور اس وقت آپ ﷺ نے ان کو بتایا ہوگا کہ یہ جبرئیل تھے، اس وجہ سے حضرت عمر ﷺ نے تین دن کی روایت کردی ہو۔ لہٰذا یہ احتمال بھی یہاں موجود ہے۔

"قال: أبو عبدالله : جعل ذلک کله من الإیمان": یعنی امام بخاری رحمہ اللہ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ان سب کو ایمان کا حصہ قرار دیا۔

(۳۸) باب:

۵۱ ۔ حدثنا إبراهیم بن حمزة قال : حدثنا إبراهیم بن سعد ، عن صالح ، عن ابن شهاب عن عبیدالله بن عبدالله ، أن عبدالله بن عباس أخبره قال : أخبرني أبو سفیان أن هرقل قال : سألتک : هل یزیدون أم ینقصون ، فزعمت أنهم یزیدون ، و کذلک الإیمان حتی یتم ، وسألتک : هل یرتد أحد سخطة لدینه بعد أن یدخل فیه ، فزعمت أن لا ، و کذلک الإیمان حین تخالط بشاشة القلوب لا یسخطه أحد. [راجع: ۷] [۲۳۴]

امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب پر کوئی ترجمہ قائم نہیں فرمایا، ایسی صورت میں باب ماقبل کے لئے فصل کے درجے میں ہوتا ہے۔

امام بخاریؒ نے اس باب میں ہرقل کی جو روایت پہلے گزر چکی ہے اس کا صرف وہ حصہ روایت کیا ہے جس میں ابوسفیان ﷺ نے یہ کہا تھا کہ جب کوئی مسلمان ہو جاتا ہے تو پھر دوبارہ کفر کی طرف نہیں لوٹتا، تو ہرقل نے اس کے جواب میں کہا تھا کہ **"و کذلک الإیمان حین یخالط بشاشة القلوب لا یسخطه أحد"**.

لہٰذا امام بخاری رحمہ اللہ یہاں یہ باب فصل کے طور پر لائے اور ہرقل کے قول سے یہ استدلال کر رہے

---

۲۳۴ وفی صحیح مسلم ، کتاب الجهاد والسیر ، باب کتاب النبی إلی هرقل یدعوه إلی الإسلام ، رقم : ۳۳۲۲ ، و سنن الترمذی ، کتاب الإستئذان والآداب عن رسول الله ، باب ماجاء کیف یکتب إلی أهل الشرک ، رقم : ۲۶۴۱ ، وسنن أبی داؤد ، کتاب الأدب ، باب کیف یکتب إلی الذمی ، رقم : ۴۴۷۰ ، و مسند احمد ، ومن مسند بنی هاشم ، باب بدایة مسند عبد الله بن العباس ، رقم : ۲۲۵۲.

ہیں کہ دین اور ایمان ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں، کیونکہ سوال تھا کہ **"ھل یرتد أحد سخطة لدینه بعد أن یدخل فیه"**۔

تو ہرقل نے اس کے جواب میں اپنی حقیقت بیان کی تو کہا کہ **"وکذلک الإیمان" الخ** یعنی جس چیز کو دین کہا تھا اس کو اب ایمان کہا، اور ہرقل کے کلام میں بھی دین اور ایمان ایک ہی معنی میں استعمال ہوئے۔ لہٰذا امام بخاریؒ نے اسی وجہ سے بمنزلہ فصل کر کے اس کو الگ باب میں ذکر کردیا۔

اور اس سے اس بات کی طرف بھی اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ایمان کا ایک خاصہ یہ بھی ہے کہ جب اس کی بشاشت دلوں کے اندر آجاتی ہے تو پھر آدمی کبھی بھی اس کو چھوڑنے پر تیار نہیں ہوتا۔

ہرقل کے قول سے استدلال کرنے کی وجہ

یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ ہرقل صحیح قول کے بناء پر مؤمن نہیں ہوا تھا تو پھر اس کے قول سے کیوں استدلال کیا؟

جواب یہ ہے کہ ہرقل کا یہ مقولہ نقل ہوتا چلا آرہا ہے کہ **"کابراً عن کابر"** لیکن آج تک کسی نے اس قول پر اعتراض نہیں کیا تو اس طرح ہرقل کے اس قول پر امت مسلمہ کی تقریر ثابت ہے، لہٰذا امام بخاریؒ نے بھی اس باب کو معرض تائید میں بطور فصل کے بیان کردیا ہے۔

(۳۹) باب فضل من استبرأ لدینه

۵۲ ـ حدثنا أبو نعیم قال: حدثنا زکریا، عن عامر، قال: سمعت النعمان بن بشیر یقول: سمعت رسول اللہ ﷺ یقول: ((الحلال بین والحرام بین، وبینهما مشبهات لایعلمها کثیر من الناس، فمن اتقی المشبهات استبرأ لدینه و عرضه، ومن وقع فی الشبهات کراع یرعی حول الحمی، یوشک أن یواقعه، الا وإن لکل ملک حمی، الا إن حمی اللہ محارمه، ألا و إن فی الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد کله، وإذا فسدت فسد الجسد کله، الا وهی القلب.[أنظر: ۲۰۵۱][۲۳۵، ۲۳۶]

---

[۲۳۵] و فی صحیح مسلم، کتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترک الشبهات، رقم: ۲۹۹۶، و سنن الترمذی، کتاب البیوع عن رسول اللہ، باب ماجاء فی ترک الشبهات، رقم: ۱۱۲۶، وسنن النسائی کتاب البیوع، باب إجتناب الشبهات فی الکسب، رقم: ۴۳۷۷، و کتاب الأشربة، باب الحث علی ترک الشبهات، رقم: ۵۶۱۴، وسنن أبی داؤد، کتاب البیوع، باب فی إجتناب الشبهات، رقم: ۲۸۹۲،

...............﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر﴾...............

امام بخاری رحمہ اللہ نے باب **"فضل من استبرأ لدینہ"** قائم فرمایا یعنی ''اس شخص کی فضیلت کے بیان میں جو اپنے دین کے لئے استبرأ کرے''

''استبرا'' کے معنی یہ ہیں کہ اپنے آپ کو شبہات سے بھی بری کرے، اس کو **''تقویٰ عن الشبہات''** بھی کہا جاتا ہے۔

امام بخاریؒ کا منشاء

امام بخاری رحمہ اللہ کا اس ترجمۃ الباب سے منشاء و مقصود یہ ہے کہ صرف تنہا ایمان کافی نہیں بلکہ اعمال بھی ضروری ہیں۔ اعمال میں پہلا درجہ فرائض کا ہے، اس کے بعد تطوعات کو بیان کیا کہ وہ بھی اہمیت رکھتے ہیں اس کے بعد آگے اور ترقی کر کے فرماتے ہیں کہ ایک مؤمن حقیقی کا کام یہ ہے کہ وہ صرف اعمال فرائض، واجبات اور تطوعات پر ہی اکتفا نہ کرے بلکہ شبہات سے بھی پرہیز کرے، کیونکہ ایمان کے تقاضوں میں یہ بھی داخل ہے کہ مواضع شبہات میں انسان احتیاط سے کام لے۔

حدیث کا ترجمہ وتشریح

نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما صغار صحابہؓ میں سے ہیں ان کے والد بشیر بن سعد بھی صحابی اور انصار کے سرداروں میں سے تھے۔

﴿گزشتہ سے پیوستہ﴾ .... وسنن ابن ماجة، كتاب الفتن، باب الوقوف عند الشبهات، رقم: ۳۹۷۴، و مسند أحمد، أول مسند الكوفيين، باب حديث النعمان بن بشير عن النبي، رقم: ۱۷۶۲۴، ۱۷۶۴۵، ۱۷۶۴۹، ۱۷۶۸۶، و سنن الدارمي، كتاب البيوع، باب في الحلال بين والحرام بين، رقم: ۲۴۱۹.

۲۳۶ وقد عقب البخاري هذا الباب بما ذكره في كتاب البيوع في: باب تفسير الشبهات، قال فيه: وقال حسان بن أبي سنان: مارأيت شيئاً أهون من الورع: ((دع ما يريبك إلى مالا يريبك)). و أورد فيه حديث المرأة السوداء، وأنها أرضعته وزوجته. وقول النبي ﷺ، وكيف وقد قيل: وحديث إبن وليدة زمعة، وأنه قضى به لعبد بن زمعة أخيه بالفراش، ثم قال لسودة: احتجبي منه لما رأى من شبهه، فما رآها حتى لقي الله تعالىٰ، وحديث عدي بن حاتم ﷺ، وقوله: أجد مع كلبي على الصيد كلبا آخر، لا أدري أيهما أخذ. قال: لا تأكل. ثم ذكر حديث التمرة المسقوطة، وقول النبي ﷺ: ((لولا أن تكون صدقة لأكلتها))، ثم عقبه بما لا يجتنب، فقال: باب من لم ير الوساوس ونحوها من الشبهات، وذكر فيه حديث الرجل يجد الشيء في الصلاة، قال: لا، حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا، ثم ذكر حديث عائشة رضي الله عنها: ((أن قوما قالوا: يا رسول الله، إن قوما يأتوننا باللحم لا ندري أذكروا اسم الله عليه أم لا؟ فقال النبي ﷺ: سموا عليه وكلوه)). كذا ذكره العيني في العمدة، ج: ۱، ص: ۲۳۹.

حضرت عامر شعبی، نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ ''حلال بھی واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے'' (یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام یعنی قرآن اور نبی کریم ﷺ کی سنت کے ذریعے جو چیزیں حرام کی ہیں اور جو چیزیں حلال کی ہیں وہ سب واضح فرمادی ہیں) اور ان دونوں کے درمیان کچھ امور مشتبہ ہیں (مشتبہ ہونے کے معنی یہ ہیں) کہ بہت سے لوگ ان کا علم نہیں رکھتے (یعنی ان کے اندر یہ شبہ پیدا ہوجاتا ہے کہ آیا یہ حلال ہے یا حرام ہے جائز ہے یا ناجائز ہے، تو ان کے بارے میں بہت سے لوگوں کو علم نہیں ہوتا۔)

''فمن اتقی المشبهات إستبرأ لدينه و عرضه'':

مشبہات یا مشتبہات دونوں کی مراد ایک ہی ہے کہ مشبہات کہتے ہیں کہ جن میں شبہ پیدا کردیا گیا ہو اور مشتبہات کہتے ہیں جو خود اشتباہ والی ہوں یعنی دونوں لفظوں کے معنی ایک ہی ہیں، لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ جو شخص مشتبہات سے بھی بچے وہ اپنے دین اور اپنی آبرو کو بری کرلے گا۔

''ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى، يوشك أن يواقعه''.

یعنی جو شخص شبہات کے اندر جا پڑے (مشتبہ چیزوں کا ارتکاب شروع کردے کہ جن چیزوں کے حلال یا حرام ہونے میں شبہ ہے ان کو بے دھڑک استعمال کرنا شروع کردے) وہ اس چرواہے کی طرح ہے جو کسی ''حمی'' کے اردگرد اپنے جانوروں کو چرا رہا ہو تو قریب ہوگا کہ وہ اس ''حمی'' کے اندر خود داخل ہوجائے۔

''حمی'' کے معنی

حمی اس مخصوص چراگاہ کو کہتے تھے جو کوئی بادشاہ یا کسی قبیلہ کا سردار اپنے لئے مخصوص کرلیتا تھا، زمانہ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ کوئی بڑا سردار اعلان کردیا کرتا تھا کہ اتنا حصہ میرے لئے مخصوص ہے کسی اور کو یہاں پر داخل ہونے کی اجازت نہیں ہے یہاں صرف میرے ہی جانور چرا کریں گے۔

اس کا طریقہ یہ ہوتا تھا کہ سردار کسی علاقہ میں بلند ٹیلے پر کھڑا ہوجاتا اور ایک کتا اس کے ساتھ ہوتا تھا پھر اس کتے کو بھونکنے پر آمادہ کیا جاتا اور وہ کتا زور زور سے بھونکتا تو جہاں تک اس کتے کی آواز جاتی وہ علاقہ اس کی ملکیت ہوجاتی اور حمی کہلاتی پھر اس میں کسی دوسرے شخص کو داخل ہونے کی اجازت نہ ہوتی تھی اور نہ وہ اپنے جانور چرا سکتا تھا۔

اس طریقۂ جاہلیت کو نبی کریم ﷺ نے ختم فرمایا اور اعلان فرمایا کہ **''لاحمى إلا لله و لرسوله''**

اب اس تقدیر پر یہ بات مذکورہ حدیث والی ذکر فرما رہے ہیں کہ جیسے اگر کسی بادشاہ نے کوئی حمی بنالی اور اس میں جانور چرانے سے منع کردیا اب عام لوگ اگرچہ اپنے جانور اس حمی میں داخل نہ کریں بلکہ اس کے آس پاس ہی

چرا رہے ہوں، لیکن اس بات کا اندیشہ رہے گا کہ کسی وقت بھی جانور چرتے چرتے حمی کے اندر داخل ہو جائے گا۔ لہٰذا حمی کے اندر چرانا تو نا جائز ہی ہے، لیکن اس کے آس پاس بھی چرانا انسان کے لئے احتیاط کے خلاف ہے۔

لہٰذا یہاں اس روایت کا مطلب بھی یہی ہے کہ جو شخص شبہات یعنی مشتبہ چیزوں کے اندر پڑ جائے وہ اس چرواہے کی مانند ہے جو حمی کے اردگرد جانور چرا رہا ہے۔

"الا و إن لکل ملک حمی ، الا إن حمی اللہ محارمہ": یعنی یاد رکھو کہ ہر بادشاہ کی ایک حمی ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی حمی اس کی زمین کے اندر اس کی محرمات ہیں۔

یعنی مومنوں کے لئے محرمات میں داخلہ منع کیا گیا ہے اور جس طرح محرمات میں داخلہ منع ہے بالکل اسی طرح محرمات کے اردگرد جو چیزیں ہیں یعنی شبہات اس سے بھی اجتناب کرنا چاہئے، کیونکہ اگر اجتناب نہیں کیا جائے گا تو بالآخر اندیشہ ہوگا کہ کسی وقت صریح محرم یعنی حرام کا بھی ارتکاب کر گزرے گا۔

دین کا احاطہ کرنے والی احادیث

مذکورہ بالا حدیث **"تقوی عن الشبهات"** کی ترغیب دیتی ہے، یہ ان احادیث میں سے ہے جن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ دین کا ایک تہائی حصہ ہیں۔

بعض علماء کرام نے فرمایا کہ تین احادیث دین کا احاطہ کرتی ہیں:

۱۔ مذکورہ حدیث۔

۲۔ **إنما الأعمال باالنیات.**

۳۔ **من حسن اسلام المرء ترکہ مالایعنیہ .**

بعض حضرات نے **"من حسن اسلام المرء ترکہ مالا یعنیہ"** کے بجائے **"لا یؤمن أحدکم حتی یحب لأخیہ ما یحب لا نفسہ"** یہ حدیث ذکر کی ہے، لیکن مذکورہ حدیث کے بارے میں سب نے یہ ذکر کیا ہے کہ یہ ثلث دین ہے۔

ثلث دین ہونے کا مطلب

ثلث دین اس اعتبار سے ہے کہ دین تین چیزوں کا نام ہے۔

۱ ۔ **"تقوی عن الشرک"** یعنی **"کفر"** .

۲ ۔ **"تقویٰ عن المعصیۃ .**

۳ ۔ **"تقویٰ عن الشبهات.**

لہٰذا **"تقوی عن الشبھات "** یعنی شبہات سے آدمی بچے تو یہ دین کا تیسرا حصہ ہوا۔ اس لئے اس کو ثلث دین قرار دیا گیا۔

شبہات سے بچنے کا طریقہ اور اس کے مفہوم کا خلاصہ

شبہات کے کیا معنی ہیں؟ اس سے بچنے کا کیا طریقہ ہے؟ اور اس کا کیا مفہوم ہے؟ یہ خاصی دقیق بحث ہے یہاں پر صرف اختصار کے ساتھ ذکر کیا جا رہا ہے:

تقویٰ عن الشبھات اہل علم اور اہل اجتہاد کے لئے الگ ہوتا ہے اور عامۃ الناس کے لئے الگ ہوتا ہے۔ جہاں تک اصحاب علم و اجتہاد کا تعلق ہے ان کے لئے شبہ کا موقع وہ ہوتا ہے جہاں دلائل میں تعارض ہو۔ ایسے مواقع پر شبہات سے بچنے کے دو درجے ہوتے ہیں۔ یعنی بعض مرتبہ شبہات سے بچنا واجب ہوتا ہے اور بعض مرتبہ شبہات سے بچنا واجب تو نہیں ہوتا، لیکن اولیٰ و افضل ہوتا ہے۔

لہٰذا اہل علم و اجتہاد کے لئے جہاں دلائل میں تعارض ہو تو وہ دونوں قسم کے دلائل میں نظر کریں گے اور دیکھیں گے کہ کیا کسی دلیل کو دوسری دلیل پر ترجیح مل رہی ہے یا نہیں اور اگر ایک دلیل کو دوسری دلیل پر ترجیح مل رہی ہو تو وہ راجح پر عمل کریں گے۔ یعنی راجح کا فتویٰ دیں گے، لیکن مرجوح قول مشتبہ ہوگا۔ یہاں اس مشتبہ سے پرہیز واجب نہیں ہوتا بلکہ مستحب ہوتا ہے۔ جیسے مثال کے طور پر اس میں اشتباہ پیدا ہوا کہ دلائل کے نقطہ نظر سے ضب حلال ہے یا حرام ہے۔

احادیث حلت اور حرمت دونوں طرح کی آتی ہیں، لیکن جب مجتہد نے دونوں دلائل کا موازنہ کیا تو حلت کی دلیل راجح معلوم ہوئی تو وہ حلت کا فتویٰ دے گا۔ لیکن جو جانب مخالف اور مرجوح ہے وہ اس کے نزدیک حرمت ہے وہ مشتبہ میں داخل ہے اب اس مشتبہ سے پرہیز کرنا اولیٰ ہوگا۔

اور اگر دونوں متعارض دلائل کا جائزہ لینے کے بعد کسی ایک جانب بھی ترجیح نہیں آتی بلکہ دونوں جانبین مساوی نظر آتے ہیں: ایک جانب کا تقاضا ہے کہ یہ چیز حلال ہو اور دوسری جانب کا تقاضا ہے کہ حرام ہو اور دونوں قسم کے دلائل مساوی ہیں تو ایسی صورت میں جو جانب حرمت ہے وہ مشتبہ ہوگئی، لیکن یہاں اس مشتبہ سے بچنا محض اولیٰ نہیں، بلکہ واجب ہے۔

اسی واسطے فقہائے کرام نے یہ اصول مقرر فرمایا کہ جہاں دلائل حرمت و حلت میں تعارض ہو جائے تو وہاں حرمت کی جانب راجح ہو تو یہ بھی اسی حدیث پر مبنی ہے کہ مشتبہات سے بچنا چاہئے، لیکن یہاں مشتبہات سے بچنا واجب ہوا۔

عام آدمی جو خود اجتہاد اور استنباط کی صلاحیت نہیں رکھتا اس کا کام یہ ہے کہ وہ اہل اجتہاد سے رجوع

کرے، اوران اہل اجتہاد میں سے جس کوزیادہ اعلم اور اتقی سمجھتا ہواس کے فتویٰ پر عمل کرے۔اب اگر علماء کے درمیان خودرائے اور اجتہاد کا اختلاف ہوگیا یعنی ایک عالم کہتا ہے کہ حلال ہے، دوسرا کہتا ہے کہ حرام ہے، ایک مجتہد کہتا ہے حلال ہے، دوسرا کہتا ہے حرام ہے۔تو عام آدمی تو دلائل میں محاکمہ کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، لہٰذا اس کا کام یہ ہے کہ جس عالم کو اعلم اور اتقی سمجھے اس کے فتویٰ پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔ یہ نہیں کہ کونسا عالم سہولت زیادہ دے رہا ہے کونسے عالم کے فتویٰ میں میری خواہشات زیادہ پوری ہورہی ہیں بلکہ اس کی بنیاد یہ ہونی چاہیئے کہ کونسا عالم میرے نزدیک اعلم اور اتقی ہے اس کو اختیار کرے۔

اب جس کو یہ اعلم اور اتقی سمجھتا تھا اس نے کہہ دیا جائز ہے، لیکن دوسرا فتویٰ ناجائز ہونے کا بھی موجود ہے۔ اگرچہ وہ ایسے عالم کی طرف سے ہے جس کو اس آدمی نے بحیثیت علم وتقویٰ ترجیح نہیں دی تو یہاں پر بھی وہی معاملہ ہے کہ دوسرے عالم کا فتویٰ عدم جواز کا ہے، لہٰذا وہ امر مشتبہ ہوگا، لیکن اس مشتبہ سے بچنا واجب نہیں بلکہ محض مستحب اور اولیٰ ہے۔

دو عالم علم وتقویٰ میں برابر ہوں تو کس کی بات پر عمل کرے؟

اگر فرض کریں کہ کہیں دو عالم ہیں اور دونوں علم وتقویٰ میں مساوی درجے کے ہیں:

ایک عالم کہتا ہے کہ یہ چیز جائز ہے دوسرا عالم کہتا ہے ناجائز ہے تو یہ صورت مشابہ ہوگئی اس صورت میں جہاں مجتہد کے سامنے حرمت اور حلت میں تعارض ہوجائے اور کسی ایک جانب کو ترجیح نہ ہورہی ہو تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس کے ذمے واجب ہے کہ وہ جانب حرمت کو ترجیح دے، لیکن ایسا فتویٰ کسی نے عامی کو نہیں دیا ہے بلکہ اس کے بجائے اس کو یہ فتویٰ دیا گیا کہ تم دونوں عالموں میں سے اس کا انتخاب کرو جس سے عام طور پر تم رجوع کرتے رہے ہو۔اس بنیاد پر نہیں کہ یہ آدمی مجھے سہولت دے رہا ہے، بلکہ اس بنیاد پر کہ میں ہمیشہ اپنے معاملات میں اس سے رجوع کرتا ہوں، لہٰذا اسی کے قول پر عمل کروں گا۔اس طرح مشتبہ کو ترک کرنا بعض حالات میں واجب ہوجاتا ہے اور بعض حالات میں مستحب ہوتا ہے۔

اب یہ کہ مشتبہ کو کس حد تک چھوڑے؟ اس کی حدود کیا ہیں؟

ایک طرف تو حدیث پاک کا یہ حکم ہے کہ مشتبہ کو ترک کرو "**تقویٰ عن الشبهات**" اختیار کرو۔لیکن دوسری طرف وہ حکم بھی ہے جو پیچھے گزرا کہ "**لن يشاد الدين إلا غلبه**" دین سے کشتی لڑنا "**غلو في الدين**" سے منع کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شبہات سے تو بے شک بچو، لیکن وسوسہ اور وہم کا اعتبار نہیں۔ یعنی شبہ "**ناشی من غير دليل**" کا اعتبار نہیں۔

اسی کو صاحب ہدایہ نے بڑے خوب صورت نکتہ سے تعبیر فرمایا کہ " **الشبهة هي المعتبرة دون**

النازل عنها" یعنی شبہ تو معتبر ہے لیکن شبہے سے نچلا درجہ یعنی "**شبهة الشبهه**" معتبر نہیں ہے۔[۲۳۷]

تو جہاں حقیقی معنی میں شبہ ہوتو وہاں بچے، لیکن جہاں شبہے کا شبہ ہو جس کو وسوسہ یا وہم کہا جاتا ہے اس سے بچنا مطلوب نہیں، وہ غلو فی الدین ہے۔[۲۳۸]

حقیقی شبہے اور بے جا شبہے کے درمیان امتیاز کا طریقہ کیا ہے؟

اب کہاں شبہ حقیقی ہے جس سے بچنا چاہئے اور کہاں شبہ کا نچلا درجہ ہے جو وہم اور وسوسے تک پہنچتا ہے اور اس سے بچنا غلو کہلائے گا۔

اس کی پہچان کے لئے کوئی دو اور دو چار کا فارمولا نہیں ہے۔ اس میں ریاضی کا کوئی فارمولا بیان نہیں کیا جا سکتا کہ فلاں جگہ پر یہ شبہ ہے، فلاں جگہ پر وسوسہ ہے۔ لہٰذا فلاں جگہ بچنا چاہئے فلاں جگہ نہیں بچنا چاہئے۔

اس کا تعلق اسی بات سے ہے کہ جو میں کہتا رہتا ہوں کہ اس کا تعین فقیہ کا ملکۂ فقہیہ مزاج اور ذوق کرتا ہے۔ اور اس کے لئے کسی شیخ کی رہنمائی اور صحبت درکار ہوتی ہے۔ صحبت کے ذریعے اللہ تبارک وتعالیٰ وہ فہم عطا فرما دیتے ہیں کہ جس کے نتیجے میں آدمی یہ پہچان لیتا ہے کہ کہاں کونسا عمل کس حد تک کرنا ہے؟ اسی لئے عرض کرتا ہوں کہ بعض مرتبہ یوں ہوتا ہے کہ تقویٰ کے نام پر لوگ تنقید شروع کر دیتے ہیں کہ ایسا تقویٰ بتایا کہ لوگوں نے کہا کہ یہ تو بڑا مشکل کام ہے۔

ملا صاف بگو......

اس کے قصے واعظوں نے بہت مشہور کر رکھے ہیں کہ کسی کا بیل کسی کے کھیت میں چلا گیا اس کی مٹی اس کے پاؤں میں لگ کر آ گئی، اس نے کہا کہ یہ مٹی دوسرے کی آ گئی ہے۔ لہٰذا اس نے اپنی زمین بھی بیچ دی۔ وغیرہ وغیرہ۔

تو اس قسم کے غلو آمیز شبہات کو شبہات قرار دیکر اس سے بچنے کی ترغیب دینی شروع کر دی۔ لوگوں نے کہا کہ معاملہ تو یوں ہے۔

ملا صاف بگو کہ راہ نیست

ایک واعظ صاحب وعظ کر رہے تھے جس میں بتا رہے تھے کہ دیکھو بڑا مشکل کام ہے۔ وہاں جب قیامت میں جاؤ گے تو جہنم کے اوپر ایک پل بنا ہوا ہے وہ پل ایسا ہے کہ تلوار سے زیادہ تیز ہے۔ اور بال سے زیادہ باریک ہے اس کے اوپر چلنا پڑے گا جب اس پر سے گزرو گے تب جنت میں پہنچو گے ورنہ اور کوئی راستہ

---

۲۳۷ الهداية شرح البداية ، ج:۳ ، ص:۵۳ ، بیروت.

۲۳۸ تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: عمدة القاری ، ج:۱ ، ص:۴۳۷ ـ ۴۴۲.

نہیں ہے۔اسی کے اوپر سے گزرنا پڑے گا۔ پل صراط سے گزرنا پڑے گا۔تو ایک بڑے میاں کھڑے ہو گئے۔انہوں نے کہا کہ:

ملا صاف بگو کہ راہ نیست

یہ سب کیا تفصیلات تم نے بیان کرنا شروع کر دیں کہ یہ ہے وہ ہے صاف کہو کہ جانے کا راستہ نہیں ہے۔وہاں تک پہنچنے کا کوئی راستہ ہی نہیں ہے۔تو بعض لوگوں نے تقویٰ کے نام پر یہ صورت اختیار کر لی کہ جس سے لوگ یہ کہنے پر مجبور ہو جائیں کہ ملا صاف بگو کہ راہ نیست۔تو یہ کسی بھی طرح مطلوب نہیں۔وہ اس حدیث کے تحت آتے ہیں جو پہلے گزری کہ **"لن یشاد الدین أحد إلا غلبه"**.

شبہات وہ معتبر ہیں جو حقیقی شبہات ہیں اور انہی سے بچنا تقویٰ ہے۔تقویٰ پر عمل کیا جائے؟ اور کس جگہ فتویٰ پر عمل کیا جائے؟ تو بعض جگہ فتویٰ پر عمل کرنا بھی اولیٰ ہو جاتا ہے۔یہ سب باتیں صحبت سے آتی ہیں۔اس لئے ضرورت ہے صحبت کی۔

دل جو بدلا سب بدل کے رہ گئے

آگے پھر ارشاد فرمایا کہ:

الاوإن فی الجسد مضغةً إذا صلحت صلح الجسد کله فإذا فسدت فسد الجسد کله.

یہ بھی **"جوامع الکلم"** میں سے ہے کہ جسم کے اندر ایک لوتھڑا ہے کہ وہ اگر صحیح ہو جائے تو پورا جسم صحیح ہو جاتا ہے وہ فاسد ہو جائے تو سارا جسم فاسد ہو جاتا ہے اور وہ ہے قلب۔

آپ یہ فرما رہے ہیں کہ جس طرح جسمانی صحت میں قلب کو ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے کہ اگر دل خراب ہو جائے تو سارا جسم خراب اور یہی ایک ایسی چیز ہے کہ جس وقت سے انسان پیدا ہوتا ہے۔اسی وقت سے یہ قلب اپنے عمل میں سرگرم ہوتا ہے۔یہ قلب تو کسی ایک لمحے کے لئے بھی رکتا نہیں ہے اور سارے اعضاء کو کچھ نہ کچھ چھٹی مل جاتی ہے، لیکن اس بیچارے کو چھٹی نہیں ملتی یہ چل رہا ہے۔جس دن اس کو چھٹی مل گئی، آدمی کی چھٹی۔ اس کے بعد پھر زندگی کا سوال نہیں۔

تو جس طرح جسمانی صحت میں قلب کو مرکزی حیثیت حاصل ہے اسی طرح اللہ تبارک وتعالیٰ نے اس قلب کے ایک لوتھڑے کے ساتھ ایک لطیف طاقت پیدا فرمائی ہے جس کو اصطلاح شرع میں قلب کہا جاتا ہے۔ ایک قلب تو گوشت کا لوتھڑا ہے جو حرکت کر رہا ہے اور ایک اللہ تعالیٰ نے اس لوتھڑے کے ساتھ ایک لطیف طاقت پیدا فرمائی ہے جو نظر نہیں آتی جس کو ان آلات کے ذریعے ٹیسٹ (Test) نہیں کیا جا سکتا۔وہ طاقت انسان کے اندر خواہشات پیدا کرتی ہے، جذبات پیدا کرتی ہے، خیالات پیدا کرتی ہے، وہ لطیفہ غیبیہ ہے جو انسان کے دل میں خواہشات وجذبات پیدا کرتا ہے، اصطلاح شرح میں اس کو قلب کہتے ہیں۔

اسی لئے فرمایا کہ **"لھم قلوبٌ لا یفقھون بھا"** حالانکہ قلب کا فقہ سے کیا تعلق۔قلب تو لوتھڑا ہے بیچارہ حرکت کر رہا ہے۔لیکن قرآن کریم نے اس کو فرمایا کہ قلوب کے اندر فہم کی ایک صلاحیت ہے۔ وہ سمجھ کی صلاحیت اس لوتھڑے میں نہیں ہے بلکہ لوتھڑے کے ساتھ وابستہ ایک لطیفۂ غیبیہ میں ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کی قلب کے ساتھ تخلیق ہے۔تو اصحاب شرع اس لطیف طاقت کا نام قلب رکھتے ہیں۔تو وہ لطیف طاقت منبع ومرکز ہوتی ہے انسان کے اخلاق، دل میں پیدا ہونے والے جذبات اور دل میں پیدا ہونے والی خواہشات کا۔تو جس طرح وہ لوتھڑا مرکزی حیثیت رکھتا ہے جسمانی صحت کے لئے اسی طرح اس لوتھڑے سے وابستہ یہ غیبی طاقت مرکزی حیثیت رکھتی ہے انسان کی روحانی صحت کے لئے کہ وہ اگر صحیح ہے تو صحیح جذبات وخیالات اور اخلاق فاضلہ عطا کرے گی اور اگر وہ فاسد وبیمار ہے تو غلط خیالات وجذبات، خواہشات اور اخلاق رذیلہ پیدا ہوں گے۔

تو سرکارِ دو عالم ﷺ یہ فرمارہے ہیں کہ جس طرح یہ لوتھڑا بنیاد ہوتا ہے جسم کی صحت کے لئے۔اسی طرح اس لوتھڑے سے وابستہ جو مخفی طاقت ہے وہ اخلاق رذیلہ اور اخلاق فاضلہ پیدا کرنے کی انسان کی روحانی صحت اور بیماری کا تعین کرنے کے لئے بنیاد ہوتی ہے۔

مقصود یہ ہے کہ صرف ظاہری اعمال کو ہی درست کرنے کی فکر نہ کرو بلکہ اصل بات یہ ہے کہ اس دل کو درست کرو۔دل کو درست کرنے کے بعد دل کے ساتھ وابستہ لطیفۂ غیبیہ کو اعتدال پر لاؤ کہ اس سے اخلاق فاضلہ پیدا ہوں اور اخلاق رذیلہ دور ہوں، اسی کا نام تزکیہ ہے۔قرآن کریم میں ذکر ہے:

"قد أفلح من تزکی" اور **"یزکیھم"** نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب کرکے آگے بیان فرمایا وہ یہ ہے۔تو یہ تصوف وطریق کا عملی رخ ہے کہ تزکیہ کے لئے اس کی صفائی ضروری ہے، اور یہ صفائی کسی شیخ کی نگرانی میں ہوتی ہے۔جب آدمی کسی کے ہاں جا کر رگڑے کھاتا ہے تو پھر اللہ تبارک وتعالیٰ اس کو مجلیٰ اور مصفیٰ فرماتے ہیں۔

حضرات صحابہ کرام ﷺ کی مکی زندگی دیکھو کہ کیا ہو رہا ہے کوئی جہاد، سیاست، حکومت اور کوئی قانون نہیں ہے کہ تیرہ سال اس حالت میں گزر گئے کہ اگر دوسرا کوئی ہاتھ بھی اٹھائے تو حکم یہ ہے کہ جواب بھی مت دو۔صبر کرو۔ یہ صبر کا حکم محض اس لئے نہیں ہے کہ مقابلہ کرنے کی طاقت نہیں تھی، طاقت تو بدر کے میدان میں بھی نہیں تھی۔ نہتے تین سو تیرہ آدمی ایک ہزار کے مقابلے میں آ گئے تھے۔ ہزار کے مقابلہ میں بے سروسامانی کے عالم میں صرف آٹھ تلواریں، ستر اونٹ اور دو گھوڑے تھے، لیکن وہاں جہاد کی اجازت دیدی گئی۔مکہ مکرمہ میں اتنی طاقت تو تھی کہ کوئی دو ہاتھ مارے تو ایک جواب میں، میں بھی ماروں۔لیکن حکم یہ تھا کہ **" و اصبروما صبرک" الخ** صبر کرو۔جواب نہیں دینا۔

کیونکہ مجاہدہ کرایا جارہا ہے اور اس مجاہدے کی بھٹی سے گزار کر شخصیت کی تعمیر ہو رہی ہے، اخلاق فاضلہ کی تربیت دی جارہی تھی اور اخلاق رذیلہ کو مٹایا جارہا تھا، چنانچہ جب صحابہ کرام ﷺ مجاہدے کی بھٹی سے گزر کر

نکلے تو کندن بن کر نکلے۔ تو اب کہا کہ چلو اب تمہارے لئے ریاست بھی ہے سیاست بھی ہے۔ جہاد بھی ہے، قتال بھی ہے سبھی کچھ ہے۔ اب تمہارا تزکیہ ہوگیا ہے۔

تو اس کا منشاء یہی قلب کی اصلاح تھی۔ قلب کے ساتھ وابستہ جو انسان کے باطن ہوتے ہیں اس کی اصلاح مقصود تھی۔ یہی موضوع ہے تصوف کا کہ باطن کی اصلاح ہو یعنی اخلاق فاضلہ پیدا ہوں اور اخلاق رزیلہ زائل ہوں، تو اصل مقصود باطن کی اصلاح ہے۔

(۴۰) باب: أداء الخمس من الإیمان

۵۳ ـ حدثنا علی بن الجعد قال: أخبرنا شعبة عن أبی جمرة قال: کنت أقعد مع ابن عباس یجلسنی علی سریره فقال: أقم عندی حتی أجعل لک سهما من مالی، فأقمت معه شهرین ثم قال: إن وفد عبدالقیس لما أتوا النبی ﷺ قال: ((من القوم او من الوفد؟)) قالوا: ربیعة، قال: ((مرحبا بالقوم أو بالوفد، غیر خزایا ولا ندامی))، فقالوا: یا رسول الله! إنا لانستطیع أن نأتیک إلا فی الشهر الحرام، وبیننا وبینک هذا الحی من کفار مضر، فمرنا بأمر فصل نخبر به من وراء نا وندخل به الجنة، وسألوه عن الأشربة، فأمرهم بأربع ونهاهم عن أربع، أمرهم بالإیمان بالله وحده، قال: ((أتدرون ما الإیمان بالله وحده؟))، قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ((شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإیتاء الزکاة، وصیام رمضان و أن تعطوا من المغنم الخمس))، و نهاهم عن أربع، عن الحنتم والدباء والنقیر والمزفت، ـ وربما قال: المقیر ـ وقال: ((احفظوهن وأخبروا بهن من وراء کم)). [أنظر: ۸۷، ۵۲۳، ۱۳۹۸، ۳۰۹۵، ۳۵۱۰، ۴۳۶۸، ۴۳۶۹، ۶۱۷۶، ۷۲۶۶، ۷۵۵۶][۲۳۹]

[۲۳۹] وفی صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب الأمر بالإیمان بالله تعالی ورسوله وشرائعه الدین، رقم: ۲۳، ۲۴ و کتاب الاشربة، باب النهی عن الإنتباذ فی المزفت والدباء والحنتم والنقیر، رقم: ۳۶۹۸، ۳۷۰۱، ۳۷۰۵ـ ۳۷۱۷، و سنن الترمذی کتاب السیر عن رسول الله، باب ماجاء فی الخمس، رقم: ۱۵۲۵، وکتاب الإیمان عن رسول الله، باب ماجاء فی إضافة الفرائض إلی الإیمان، رقم: ۲۵۳۶، وسنن النسائی کتاب الإیمان و شرائعه، باب اداء الخمس، رقم: ۴۹۳۵، و کتاب الأشربة، باب خلیط البلح والزهو، رقم: ۵۴۵۳، ۵۵۴۹، ۵۵۹۷، وسنن أبی داؤد، کتاب الأشربة، باب فی الأوعیة، رقم: ۳۲۰۵، ۳۲۰۷، ۳۲۱۰، وکتاب السنة، باب فی رد الإرجاء، رقم: ۴۰۵۷، مسند احمد، ومن مسند بنی هاشم، باب بدایة مسند عبد الله بن العباس، رقم: ۱۹۰۵، ۲۳۴۷، ۲۳۶۹، ۲۴۷۶، ۲۴۹۴، ۲۵۱۸، ۲۶۳۲، ۲۹۲۳، ۲۹۹۱، ۳۰۸۷، ۳۱۳۰، ۳۲۳۲.

حدیث باب کی تشریح

اس باب میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ خمس کی ادائیگی بھی ایمان کا ایک شعبہ ہے۔ اس میں ابو جمرہؒ کی روایت نقل کی ہے جو تابعین میں سے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ **"کنت أقعد مع ابن عباس یجلسني علی سریرہ"** میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس بیٹھا کرتا تھا تو مجھے وہ اپنی چارپائی پر بٹھا لیتے تھے۔ یعنی جب ان کی مجلس ہوتی تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما چارپائی پر تشریف فرما ہوتے تھے اور دیگر حضرات جو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پڑھنے یا سیکھنے کے لئے آتے وہ نیچے بیٹھے ہوتے تھے۔ لیکن حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما مجھے اپنی چارپائی پر بٹھا لیتے تھے۔ اور فرمایا۔ **"اقم عندی حتی اجعل لک سهما من مالي"** حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے مجھ سے کہا کہ میرے پاس کچھ دن ٹھہرو یہاں تک کہ میں اپنے مال میں سے کچھ تمہارے لئے مقرر کردوں۔

یہ مال کا حصہ کس لئے مقرر کیا؟

ایک وجہ تو اس کی یہ ہوسکتی ہے کہ حضرت ابو جمرۃ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے ترجمان تھے۔ یہ فارسی جانتے تھے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو فارسی نہیں آتی تھی۔ تو یہ ایران کے لوگوں کے لئے ترجمانی کرتے تھے۔ بعض حضرات نے یہ فرمایا کہ ان کو پیسے دینے کی وجہ یہ تھی کہ یہ ترجمانی کا فریضہ انجام دیتے تھے تو اس کے صلے میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ تم میرے ساتھ ٹھہرو میں تمہیں مال کا کچھ حصہ دوں گا۔[۲۴۰]

حضرت ابو جمرہ رضی اللہ عنہ کا خواب

دوسری وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے جو بعض روایات میں آتی ہے کہ حضرت ابو جمرہ سے پوچھا گیا کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے آپ کے ساتھ یہ خصوصیت کیوں برتی اور خصوصی معاملہ کیوں فرمایا؟ تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے ایک خواب دیکھا تھا اس خواب کی وجہ سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے مجھے اکرام سے نوازا۔ وہ خواب ایسا تھا کہ جس سے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے مسلک کی تقویت ہوتی تھی۔

وہ فرماتے ہیں کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ میں نے حج تمتع کیا ہے اور رسول کریم ﷺ نے خواب میں اس حج کی توثیق فرمائی۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو اس خواب سے اس لئے خوشی ہوئی کہ وہ تمتع کے جواز کے قائل تھے اور اس زمانے میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ وغیرہ کا یہ مسلک مشہور تھا کہ وہ تمتع کے قائل نہیں ہیں۔ تو اس خواب سے چونکہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے موقف کی تائید ہوئی۔ اس واسطے وہ خوش ہوئے اور خوش

---

۲۴۰ عمدة القاری، ج: ۱، ص: ۴۵۰.

ہونے کے نتیجے میں ان کو اس خصوصی معاملے میں نوازا۔ تو فرماتے ہیں کہ کہ "**فاقمت معه شهرين**" میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے ساتھ دو مہینے مقیم رہا، پھر انہوں نے اسی دو ماہ کے قیام کے دوران یہ واقعہ سنایا یعنی جو آگے آرہا ہے۔

وفد عبدالقیس کا مشرف بہ اسلام

واقعہ یہ ہے کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ "**ان وفد عبدالقيس .... أومن الوفد**" جب عبدالقیس کا وفد نبی کریم ﷺ کے پاس آیا آپ ﷺ نے ان سے پوچھا کہ یہ کونسی قوم ہے یا کونسا وفد ہے؟ یہ عبدالقیس کا قبیلہ بحرین میں آباد تھا اور ان کے مسلمان ہونے کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ اسی قبیلے کے ایک صاحب تھے ان کا نام **منقذ بن حیان** تھا، وہ تجارت کی غرض سے مکہ مکرمہ آیا کرتے تھے اور سامان لاکر یہاں بیچا کرتے تھے۔

ایک مرتبہ وہ اسی غرض سے مکہ مکرمہ آئے اپنا سامان فروخت کر رہے تھے۔ نبی کریم ﷺ نے ان کو دیکھا اور ان سے جاکر کچھ بات چیت کی، اس بات چیت میں بحرین کے قبیلہ عبدالقیس کے جو بڑے بڑے سردار تھے ان کا نام لے کر ان کے حالات دریافت کئے۔ **منقذ بن حیان** جانتے تھے کہ یہاں مکہ مکرمہ میں ان سرداروں کے نام جاننے والا اور کوئی نہیں۔ رسول کریم ﷺ نے ان کا نام لے کر ان کا حال پوچھا تو اس سے ان کو یقین ہوگیا کہ نبی کریم ﷺ اللہ کے پیغمبر ہیں۔ اس واسطے اللہ تعالیٰ نے ان کو ایمان کی توفیق عطا فرمادی۔ یہ ایمان کی دولت سے مالا مال ہوکر اپنے وطن بحرین واپس تشریف لے گئے۔ اور وہاں جاکر انہوں نے کسی سے ذکر نہیں کیا کہ وہ مسلمان ہوگئے ہیں۔ لیکن چپکے چپکے گھر میں نماز پڑھا کرتے تھے۔ یہاں تک کہ اپنی بیوی کو بھی نہیں بتایا۔

بیوی نے بھی دیکھا کہ حیان میں عجیب عجیب حرکتیں کرتے ہیں جو کبھی دیکھنے میں نہیں آئیں تو ان کی بیوی نے اپنے والد منذر جن کا لقب اشج عبدالقیس تھا جو عبدالقیس کے بڑے سردار تھے یعنی **منقذ بن حیان** کے سسر منذر سے ذکر کیا کہ جب سے حیان مکہ مکرمہ سے واپس آئے ہیں ان کا رنگ ہی بدلا ہوا ہے اور یہ عجیب کام کرتے ہیں، یہ دن میں کئی مرتبہ اپنا منہ دھوتے ہیں اور کبھی کھڑے ہوجاتے ہیں، کبھی جھکتے ہیں، کبھی زمین پر اپنی پیشانی ٹکا لیتے ہیں اور عجیب قسم کی حرکتیں کر رہے ہیں۔

تو اشج عبدالقیس نے ان کو بلایا اور بلا کر پوچھا کہ کیا قصہ ہے؟ پھر انہوں نے سارا واقعہ بتایا اور نبی کریم ﷺ کے بارے میں بھی بتایا اور یہ بھی بتایا کہ نبی کریم ﷺ نے آپ کا نام لے کر بھی پوچھا تھا کہ ان کا کیا حال ہے؟ تو ان کو بھی جستجو پیدا ہوئی اور بالآخر اللہ تعالیٰ نے ان کو بھی ایمان کی توفیق عطا فرمائی۔ اور ان کے ذریعے سے یعنی **منقذ بن حیان** اور اشج عبدالقیس کے ذریعے سے عبدالقیس کے قبیلے کے بہت سے لوگ مشرف بہ اسلام

ہوئے۔ پھر یہ ایک وفد بنا کر نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔

اس میں کلام ہوا ہے کہ یہ کونسے سن میں آئے ہیں۔ محققین کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ وفد دو مرتبہ آیا ہے: ایک مرتبہ ۶ھ میں اور ایک مرتبہ ۸ھ میں۔

اس بارے میں روایت خاموش ہے، لیکن زیادہ تر لوگوں کا رجحان یہ ہے کہ یہ ۶ ہجری کا واقعہ ہے جب یہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آئے۔ تو نبی کریم ﷺ نے پوچھا کہ **"من القوم أوقال من الوفد؟"** راوی کو شک ہے کہ قوم کا لفظ استعمال فرمایا تھا یا وفد کا کہ یہ لوگ کونسی قوم ہیں کونسا وفد ہیں۔ **"قالوا: ربیعة"** تو انہوں نے کہا کہ ہم قبیلہ ربیعہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ابتداء میں یہ عرب کے دو بڑے قبیلے تھے۔ ایک قبیلہ ربیعہ اور ایک قبیلہ بنو مضر۔ دونوں نزار ابن عدنان کے بیٹے تھے یعنی ربیعہ بھی اور مضر بھی۔ پھر ایک قبیلہ مضر سے چلا اور ایک قبیلہ ربیعہ سے چلا۔ بنو ربیعہ ایک بڑی شاخ ہے بنو نزار کی اور بنو مضر بہت بڑی شاخ ہے بنو نزار کی۔ حضور اقدس ﷺ کا تعلق بنو مضر سے تھا اور یہ لوگ بنو ربیعہ سے تعلق رکھتے تھے۔

لفظ "ندامی" کی تحقیق

"فقال مرحبا بالقوم" آپ نے ان کو خوش آمدید کہا اور آنے والوں کو مرحباً کہا **"او قال بالوفد غیر خزایا ولا ندامی"** یہ اس حالت میں آئے ہیں ہمارے پاس نہ رسوا ہوں گے نہ پشیمان۔ **"خزایا"** جمع ہے **"خزیان"** کی۔ **"خزیان"** نکلا ہے **"خزی"** سے۔ **"خزی"** کے معنی ہیں رسوائی۔ اور **"خزیان"** کے معنی وہ شخص جو رسوا ہوا ہو، اس کی جمع ہے **"خزایا"**۔

اور **"ندامی"** جمع ہے **"ندمان"** کی۔ **"ندمان"** یہ صیغہ صفت ہے اور دو معنی میں آتا ہے اس کے جو معروف معنی ہیں وہ یہ ہیں کہ **"ندمان"** اس شخص کو کہتے ہیں جو ہم نشین ہو۔ اور عام طور سے شراب نوشی کے دوران جو ساتھ بیٹھا ہو اور ساتھ شراب پی رہا ہو اس کو **"ندمان"** کہا کرتے تھے۔ لیکن وہ نکلا ہے **"ندم - یندم - ندامةً"** سے **"ندم - یندم"**۔ **"باب ضرب - یضرب"** سے اس کا صیغہ صفت ندمان آتا ہے، لیکن اگر یہ باب سمع سے ہو **"ندم - یندم - ندما"** تو اس کے معنی پشیمان ہونے کے اور شرمندہ ہونے کے ہوتے ہیں۔ چونکہ **"ندم - یندم"** کا صیغہ صفت **"نادم"** آتا ہے نہ کہ عام طور سے **"ندمان"**۔

اس واسطے بعض لوگوں نے کہا کہ یہاں پر **"خزایا"** کے وزن پر مشاکلت کے لئے **"ندامی"** لایا گیا، حالانکہ اس کی اصل جمع یعنی **"نادم"** کی جمع **"ندامی"** نہیں ہے۔

بعض نے کہا کہ جس طرح **"ندمان"** باب **"کرم"** سے صفت آتی ہے اسی طرح باب **"سمع"** سے بھی آتی ہے، لہٰذا یہ اسی کی جمع ہے دونوں ممکن ہیں۔ بہر حال مقصد یہ ہے کہ ان کو آپ نے خوش آمدید فرمایا اور یہ

فرمایا کہ تم رسوا ہو گے نہ پشیمان ہو گے۔

اشہر حرام کی تعظیم

"وقالوا": تو عبد القیس کے لوگوں نے کہا کہ **"یا رسول اللہ. انا لا نستطیع أن نأتیک إلا فی الشهر الحرام"** ہم آپ کے پاس نہیں آ سکتے مگر شہر حرام میں، کیونکہ **"بیننا و بینک هذا الحی من کفار مضر"** کیونکہ ہمارے اور آپ کے درمیان یہ کفار مضر کا قبیلہ حائل ہے ان کے ساتھ ہماری جنگیں چلتی رہتی ہیں۔ اور ہم آپ تک آنا چاہیں گے تو یہ راستے میں رکاوٹ بنیں گے، لڑائی کریں گے تو اس واسطے ہم آ نہیں سکتے سوائے اشہر حرام کے۔ یہاں **"الشهر الحرام"** جو ہے یہ مفرد استعمال ہوا ہے اور بعض روایتوں میں **"اشهر الحرم"** ہے۔

اگر جمع کا صیغہ ہو تو پھر کوئی اشکال نہیں، جتنے بھی اشہر حرم ہیں ان سب میں آ سکتے ہیں۔ اور اگر **"الشهر الحرام"** مفرد لیا جائے تو اس مفرد سے مراد ہوگا صرف شہر رجب، اس میں الف لام جو ہے وہ عہد خارجی کا ہوگا اور اس سے مراد شہر رجب ہوگا کیونکہ یہ کفار مضر اگرچہ تمام اشہر حرم کا اہتمام کرتے تھے لیکن خاص طور سے رجب کی تعظیم زیادہ کیا کرتے تھے۔

اسی واسطے رجب کو رجب مضر کہا جاتا ہے کہ ہم اور کسی مہینے میں نہیں آ سکتے۔ لیکن رجب کے مہینے میں آ سکتے ہیں۔ تو چونکہ ہم صرف کبھی کبھی سال میں ایک مرتبہ ہی آ سکتے ہیں اور معلوم نہیں اس وقت موقع ملے کہ نہ ملے تو **"فمرنا بامر فصل"** تو ہمیں آپ حکم دیدیجئے ایک ایسے معاملے کا جو فیصلہ کن ہو یعنی ایک ہی مرتبہ میں گویا ساری باتیں بتا دیجئے۔ **"نخبر به من ورائنا وندخل به الجنة"** کہ اپنے پیچھے ہم جن لوگوں کو چھوڑ کر آئے ہیں ان کو بھی بتا دیں کہ بھئی یہ کام کرنے اور یہ کام نہیں کرنے ہیں۔ **"وندخل به الجنة"** پھر اس کے بعد اس عمل کے ذریعے ہم جنت میں داخل ہو جائیں۔

اُمور اربعہ اور مقصد امام بخاریؒ

"وسالوہ عن الأشربة" اور انہوں نے نبی کریم ﷺ سے مشروبات کے بارے میں بھی سوال کیا کہ کونسے مشروبات جائز ہیں اور کونسے ناجائز ہیں۔ **"فامرهم باربع ونهاهم عن اربع"** تو آنحضرت ﷺ نے ان کو چار باتوں کا حکم دیا اور چار باتوں سے روکا۔ جن کا حکم دیا وہ یہ ہیں کہ **"امرهم بالإیمان باللہ وحده"** ان کو حکم دیا کہ تنہا اللہ پر ایمان لائیں۔ اور پھر پوچھا کہ **"أتدرون ما الإیمان باللہ وحده؟ إیمان باللہ وحده"** کے کیا معنی ہیں۔ **"قالوا اللہ و رسوله أعلم"** انہوں نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول ہی بہتر

جانتے ہیں کہ اس کا کیا مطلب ہے؟ تو آپ نے پھر تشریح فرمائی کہ **"شھادۃ أن لا إلہ إلا اللہ و أن محمداً رسول اللہ"** ایک تو اس بات کی گواہی دینا۔

"و اقام الصلوٰۃ و إیتاء الزکوٰۃ ، وصیام رمضان. وأن تعطوا من المغنم الخمس" اگر تمہارا کفار کے ساتھ مقابلہ ہو جائے اور جہاد ہو اور اس میں مال غنیمت تمہارے ہاتھ آئے تو اس کا پانچواں حصہ بیت المال میں بھیجو۔ اور امام بخاریؒ کے اس باب کو منعقد کرنے سے یہی مقصود ہے۔

اشکال

اب یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ کہا تو یہ گیا ہے کہ **"امرھم بأربع"** ان کو چار چیزوں کا حکم دیا۔ لیکن گنتی میں پانچ ہیں۔ کیونکہ ایمان باللہ وحدہ کی جب تفسیر فرمائی تو ایک تو **"شھادۃ أن لا إلہ إلا اللہ و أن محمدا رسول اللہ"** یہ ایک چیز ہوگئی۔ دوسری اقام الصلوٰۃ، تیسری ایتاء الزکوٰۃ، چوتھی صیام رمضان اور پانچویں **"أن تعطوا من المغنم الخمس"** تو کہا یہ گیا تھا کہ آنحضرت ﷺ نے چار چیزیں بتائیں۔ لیکن پھر بتائیں پانچ؟

توجیہ

بعض حضرات نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ یہ چار چیزیں ہیں ایمان باللہ کے علاوہ۔ کیونکہ ایمان تو وہ پہلے لا چکے تھے۔ اس لئے ان کو اس کے بارے میں بتانے کی اتنی زیادہ حاجت نہیں تھی۔ اور بتایا تو محض بطور تذکیر بتایا نہ کہ بطور تعلیم۔ اور آگے جن چیزوں کی ضرورت تھی وہ بیان فرمائیں۔ وہ ہیں چار **"اقام الصلوٰۃ. إیتاء الزکاۃ ، صوم رمضان"** اور **"اداء الخمس"** لیکن یہ توجیہ اختیار کرنے سے امام بخاریؒ کا ترجمۃ الباب ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ **"اداء الخمس"** بھی ایمان کا حصہ ہے، حالانکہ جب ایمان کو الگ کرلیا گیا تو پھر **"اداء الخمس"** کا **"من الإیمان"** ہونا ثابت نہ ہوا۔

لہٰذا امام بخاری رحمہ اللہ کا ترجمۃ الباب ثابت نہیں ہوتا، لہٰذا لوگوں نے اس توجیہ کی تردید کی ہے اور دوسری پر تکلف توجیہات اختیار کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن جب بغیر تکلف کے کوئی اور توجیہ ممکن نہیں ہے تو پھر اس توجیہ کو اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اور یہ کہ اس توجیہ سے امام بخاری رحمہ اللہ کا ترجمۃ الباب ثابت نہیں ہو رہا ہے تو اس کی ذمہ داری حدیث کے اوپر عائد نہیں ہوتی۔ اس واسطے صحیح بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ یہ چار چیزیں ایمان باللہ کے علاوہ ہیں جو بیان فرمائی گئی ہیں۔ اس کے علاوہ امام بخاریؒ کا ترجمۃ الباب کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ایمان لانے کے ساتھ انہیں ان چاروں چیزوں کا حکم دیا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ چیزیں ایمان کا حصہ ہیں۔

بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ بھئی شروع میں کہا تھا کہ چار چیزیں بتائیں گے اور پانچویں بھی بتادی تو کیا خرابی ہے اس میں ایک چیز کا مزید اضافہ فرمادیا تو یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے کہ جس پر اعتراض کیا جائے۔

شراب کے لئے استعمال ہونے والے چار برتنوں کا بیان

"ونهاهم عن أربع": اور آپ نے ان کو چار چیزوں سے منع فرمایا۔ **"عن الحنتم والدباء والنقير والمزفت"** یہ چاروں شراب کے برتن ہوتے تھے۔ ایک تو حنتم۔ حنتم جس کو اردو اور فارسی میں "سبو" کہتے ہیں۔ شراب کا مٹکا یہ عام طور سے سبز رنگ کا ہوتا تھا۔ اس لئے اس کی تفسیر الجزۃ الخضراء سے کی گئی ہے۔ اس سے منع فرمایا۔

"والدبا": کدو کے اندر سے گودا نکال کر اس کے خول کو شراب کے برتن کے طور پر استعمال کرتے تھے اور اس میں شراب بناتے تھے، کیونکہ اس میں جلدی نشہ آجایا کرتا تھا۔

"والنقير": اور نقیر سے منع فرمایا۔ **"نقر - ينقر"** کے معنی ہیں ٹھونگ لگانا اور کھودنا۔ کھجور کی جڑ کو کھود لیتے تھے اور اس سے برتن بناتے تھے جس میں نبیذ ڈال کر اس سے شراب بنایا کرتے تھے۔

"والمزفت": اور مزفت وہ مٹکا جس کے اوپر مزفت ملا گیا ہو۔ زفت کی تشریح بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ یہ ایک خاص درخت ہوتا تھا جس کی رال نکالتے تھے۔ اس کو اردو میں رال بولتے ہیں یعنی اس کے تنے سے ایک رطوبت خارج ہوتی تھی اس کو رال کہتے ہیں۔ وہ رال مٹکے کے اوپر ملتے تھے۔ تو اس کا اثر یہ ہوتا تھا کہ مسامات اس کے بند ہوجاتے تھے جس کے نتیجے میں اس میں جلدی شراب بن جاتی تھی۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ زفت رال نہیں ہے بلکہ تارکول ہے۔ اس سے مٹی کے تیل وغیرہ کے نیچے سے جو تلچھٹ نکلتی ہے اسے مٹکے کے اوپر مل لیتے تھے، اس کا بھی اثر یہی ہوتا تھا کہ اس سے مسامات کے بند ہوجانے کی وجہ سے شراب جلدی بن جایا کرتی تھی۔

اور بعض راویوں نے یہاں مزفت کے بجائے مقیر کہا ہے۔ **"وربما قال: المقير"**۔ **"مقير"** بھی قیر سے نکلتا ہے اور قیر کے معنی بھی تارکول کے ہوتے ہیں۔ تو تارکول لگا ہوا مٹکا۔

خلاصہ یہ کہ یہ چار برتن شراب بنانے میں استعمال ہوتے تھے ان کو استعمال کرنے سے نبی کریم ﷺ نے منع فرمایا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ یہ ابتدائے اسلام کی بات ہے جب شراب حرام کی گئی تا کہ شراب کا کوئی تصور ہی نہ آئے اس واسطے ان برتنوں کو منع کر دیا گیا تھا، بعد میں پھر ان کی اجازت دیدی گئی۔

وقال: "احفظوهن" اور آپ نے فرمایا کہ یہ خود بھی یاد رکھو **"واخبروهن من وراء كم"** اور اپنے پیچھے جن لوگوں کو چھوڑ کر آئے ہو ان کو بھی بتادو کہ نبی کریم ﷺ نے ان باتوں کا حکم دیا ہے اور ان باتوں سے

منع فرمایا ہے۔

اصل میں بات یہ ہے کہ وہاں جو سوال ہے الاشربہ۔ اس میں مراد یہی ہے کہ آیا ہم کوئی مشروبات اس قسم کے برتنوں میں استعمال کر سکتے ہیں کہ نہیں، سوال کا مقصد یہ تھا۔ آنحضرت ﷺ کو چونکہ یہ بات معلوم تھی کہ ان کا مقصد یہ ہے، لہٰذا آپ نے اس کے جواب میں برتنوں کا ذکر فرمایا۔

اس روایت میں حج کا ذکر کیوں نہیں؟

اس میں ایک بات یہ ہے کہ اس روایت میں حج کا ذکر نہیں ہے؟

بعض حضرات نے یہ کہا کہ یہ حج فرض ہونے سے پہلے کی بات ہے، لیکن اگر یہ ۶ھ میں ہے تو امکان ہے اس بات کا کہ حج اب تک فرض نہ ہوا ہو۔ لیکن ۸ھ کی بات ہے تو پھر یہ بات نہیں۔

بعض نے کہا کہ اس لئے ذکر نہیں کیا کہ ان کے ذمے حج فرض تھا ہی نہیں۔ یہ لوگ دور رہتے تھے اور حج کے مہینے میں نہیں آسکتے تھے جیسے انہوں نے ابھی بتایا کہ سوائے "اشھر الحرم" کے اور کسی مہینے میں نہیں آسکتے۔ تو اس واسطے ان کا آنا اس زمانے میں مشکل تھا۔ یہی وجہ بعض لوگوں نے بیان کی ہے۔

بعض نے یہ کہا ہے کہ نہیں بلکہ اس کا ذکر تھا مگر راوی نے اختصار کرلیا۔ چنانچہ بعض روایتوں میں جس وفد عبدالقیس کو ہدایات دی گئی ہیں اس میں حج کا ذکر موجود ہے۔[۲۴۱]

(۴۱) باب: ما جاء أن الأعمال بالنية والحسبة،

ولكل امرئ ما نوى، فدخل فيه الإيمان، والوضو، والصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والأحكام، وقال الله تعالىٰ: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ [الاسراء: ۸۴] على نيتهِ ونفقة الرجل على أهله يحتسبها صدقة وقال النبي ﷺ: ولكن جهادٌ و نية.

یہ باب اس بارے میں ہے کہ تمام اعمال کا مدار نیت پر ہے اور حسبہ یعنی ثواب حاصل کرنے کے ارادے پر ہے۔ **"ولكل أمرئ مانوى"** اور ہر شخص کو وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی۔

یہ حدیث اگرچہ شروع میں امام بخاری رحمہ اللہ سب سے پہلے لائے تھے، لیکن یہاں اس کو لانے کا منشا، ان لوگوں کی تردید کرنا مقصود ہے جو اقرار باللسان کو ایمان کے لئے کافی سمجھتے ہیں۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ محض اقرار باللسان اس وقت تک معتبر نہیں جب تک کہ **"مقرون بعقد القلب"** نہ ہو۔ نیت کے معنی ہوتے ہیں عقد القلب تو جب تک **"مقرون بعقد القلب"** نہ ہو محض اقرار باللسان معتبر نہیں، کیونکہ حضور اقدس ﷺ نے

---

[۲۴۱] عمدة القاري، ج: ۱، ص: ۴۵۴.

فرمایا کہ اعمال کا دارومدار نیت پر ہے "**ولکل امری مانوی فدخل فیه الإیمان والوضوء . و الصلوۃ والزکوۃ والحج والصوم والأحکام**" جب اعمال نیت پر موقوف ہیں تو اس میں سارے اعمال داخل ہو گئے، ایمان بھی داخل ہو گیا جو کہ بغیر نیت کے معتبر نہیں محض اقرار باللسان سے، اور اس میں وضو بھی داخل ہو گیا، صلوۃ، زکوۃ، حج وصوم اور احکام بھی آ گئے۔ اور ساری چیزوں کے اندر تو کوئی کلام نہیں ہے۔ البتہ وضو کے اندر تھوڑا سا کلام ہے جو گزر چکا۔ تو حنفیہ بھی یہ کہتے ہیں کہ وضو داخل تو ہے، لیکن اس سے مراد یہ ہے کہ وضو کا ثواب نیت کے بغیر نہیں ملے گا جہاں تک وضو کی صحت کا تعلق ہے وہ بغیر نیت کے بھی صحیح ہے۔

"قل کل یعمل علی شاکلته"

اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا کہ آپ یہ کہہ دیجئے کہ ہر انسان عمل کرتا ہے اپنے شاکلہ کے مطابق۔ شاکلہ کی تفسیر بعض مفسرین نے فرمائی ہے "**علی نیته**" یعنی کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا کہ ہر انسان اپنی نیت کے مطابق عمل کرتا ہے اور دوسرے مفسرین نے شاکلہ کی تفسیر کی ہے طبعیت اور مزاج، کہ ہر آدمی اپنی طبعیت اور مزاج کے مطابق عمل کرتا ہے۔

آگے فرمایا کہ "**نفقة الرجل علی أهله یحتسبها صدقة**" کہ ایک مرد جو کچھ خرچ کرتا ہے اپنی بیوی پر "**یحتسبها**" جبکہ مقصود اس سے ثواب حاصل کرنا ہو تو یہ بھی صدقہ ہے، تو معلوم ہوا کہ نیت ایسی چیز ہے کہ جو ایک امر مباح کو بھی ثواب بنا دیتی ہے۔

"**وقال النبی ﷺ ولکن جهاد ونیة**" اور آپ نے فرمایا کہ لیکن جہاد ونیۃ۔ یہ اس حدیث کا حصہ ہے جس میں نبی کریم ﷺ نے ہجرت کو منسوخ کرتے ہوئے فرمایا" **لا هجرة بعد الفتح و لکن جهاد و نیة**" فتح مکہ سے پہلے تو ہجرت فرض تھی ہر مسلمان پر، بلکہ مدار ایمان تھی، لیکن مکہ مکرمہ فتح ہو گیا تو آپ نے ہجرت کی فرضیت کو منسوخ کر دیا اور اس وقت ارشاد فرمایا کہ اب ہجرت تو فرض نہیں رہی، لیکن جہاد ہے اور نیت ہے۔ جہاد تو واضح ہے نیت سے مراد ہے کہ آدمی یہ نیت رکھے کہ جب کبھی مجھے اللہ کے لئے اپنا وطن چھوڑنے کی ضرورت پیش آئی تو چھوڑ دوں گا۔

۵۴ ۔ حدثنا عبداللہ بن مسلمة قال : أخبرنا مالک عن یحیی بن سعید : عن محمد بن إبراهیم ، عن علقمة بن وقاص ، عن عمر أن رسول اللہ ﷺ قال : ((الأعمال بالنیة و لکل امرئ ما نوی ، فمن کانت هجرته إلی اللہ و رسوله فهجرته إلی اللہ و رسوله، و من کانت هجرته لدنیا یصیبها أو إمراة یتزوجها

فهجرته إلى ما هاجر إليه)). [راجع: ۱] [۲۴۲]

۵۵ ـ حدثنا حجاج بن منهال قال : حدثنا شعبة قال: أخبرني عدى بن ثابت قال: سمعت عبدالله بن يزيد ، عن أبي مسعود عن النبي ﷺ قال : ((إذا أنفق الرجل على أهله يحتسبها فهو له صدقة)). [أنظر: ۴۰۰۶، ۵۳۵۱] [۲۴۳]

۵۶ ـ حدثنا الحكم بن نافع قال : أخبرنا شعيب عن الزهرى قال : حدثني عامر ابن سعد عن سعد بن أبي وقاص أنه أخبره أن رسول الله ﷺ قال: ((إنک لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها حتى ما تجعل في في إمراتک)). [أنظر: ۱۲۹۵، ۲۷۴۲، ۲۷۴۴، ۳۹۳۶، ۴۴۰۹، ۵۳۵۴، ۵۶۵۹، ۵۶۶۸، ۶۳۷۳، ۶۷۳۳]. [۲۴۴]

(۴۲) بابُ قول النبی ﷺ: ((الدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم))،

وقوله تعالىٰ: ﴿إِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ﴾ [التوبة: ۹۱]

۵۷ ـ حدثنا مسدد قال : حدثنا يحيى : عن إسماعيل، قال : حدثني قيس بن بی حازم ، عن جرير بن عبدالله ، قال : بايعت رسول الله ﷺ على إقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة

[۲۴۲] وفي صحيح مسلم ، كتاب الإمارة ، رقم : ۳۵۳۰ ، و سنن الترمذی ، كتاب فضائل الجهاد عن رسول الله ، رقم : ۱۵۷۱ ، وسنن النسائی ، كتاب الطهارة ، رقم : ۷۴ ، و كتاب الطلاق ، رقم : ۳۳۸۳ ، وكتاب الأيمان و النذور ، رقم: ۳۷۳۴، وسنن أبی داؤد ، كتاب الطلاق ، رقم : ۱۸۸۲ ، وسنن ابن ماجة ، كتاب الزهد ، رقم : ۴۲۱۷ ، و مسند أحمد ، مسندالعشرة المبشرين بالجنة ، رقم : ۱۶۳، ۲۸۳.

[۲۴۳] وفي صحيح مسلم ، كتاب الزكاة ، باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين والزوج والأولاد ، رقم : ۱۶۶۹ ، و سنن الترمذی ، كتاب البر والصلة عن رسول الله ، باب ماجاء في النفقة في الأهل ، رقم : ۱۸۸۸ ، وسنن النسائی ، كتاب الزكاة ، باب أی الصدقة أفضل ، رقم : ۲۴۹۸ ، و مسند أحمد ، مسند الشاميين ، باب بقية حديث أبی مسعود البدری الأنصاری ، رقم : ۱۶۴۶۳ ، ۱۶۴۸۷ ، باقي مسند الأنصار ، باب حديث أبی مسعود عقبة بن عمرو الأنصاری ، رقم : ۲۱۳۱۶ ، و سنن الدارمی ، كتاب الاستئذان ، باب في النفقة على العيال ، رقم : ۲۵۴۹.

[۲۴۴] و في صحيح مسلم ، كتاب الوصية ، رقم : ۳۰۷۶ ، و سنن الترمذی ، كتاب الوصايا عن رسول الله ، رقم : ۲۰۴۲، وسنن أبی داؤد ، كتاب الوصايا ، رقم : ۲۴۸۰ ، و مسند احمد، مسند العشرة المبشرين بالجنة ، رقم : ۱۳۶۳، ۱۴۴۲، ۱۴۶۴ ، ومؤطا مالک ، كتاب الأقضية ، رقم: ۱۲۵۸ ، و سنن الدارمی ، كتاب الوصايا ، رقم : ۳۰۶۵.

والنصح لکل مسلم. [أنظر: ۵۲۴، ۱۴۰۱، ۲۱۵۷، ۲۷۱۴، ۲۷۱۵، ۷۲۰۴]

۵۸ ـ حدثنا أبو النعمان قال: حدثنا أبو عوانة عن زياد بن علاقة قال : سمعت جرير بن عبدالله يقول يوم مات المغيرة بن شعبة قام فحمدالله وأثنى عليه وقال : عليكم بإتقاء الله وحده لاشريک له ، والوقار والسكينة حتى يأتيكم أمير، فإنما يأتيكم الآن ، ثم قال : إستعفوا لأميركم فإنه كان يحب العفو ، ثم قال : أما بعد فإني أتيت النبي ﷺ قلت: يا رسول الله ! أبايعک على الإسلام ، فشرط علي : ((والنصح لكل مسلم))، فبايعته على هذا ، ورب هذا المسجد إني لناصح لكم ، ثم استغفر ونزل.[۲۴۵]

امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ باب قائم کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "الدین النصیحة ......وعامتهم".

حدیث کی تشریح

یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ امام بخاری رحمہ اللہ کی شرط کے مطابق نہیں تھی اس واسطے اس کو موصولاً تو روایت نہیں کیا، لیکن ترجمۃ الباب میں تعلیقاً ذکر کر دیا ہے۔ لیکن دوسری جگہ یہ موصولاً مروی ہے اور سند اس کی درست ہے۔ اگرچہ امام بخاریؒ کی شرط کے مطابق نہیں ہے اور اس میں رسول کریم ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ "الدین النصیحة" دین نام ہے خیر خواہی کا۔ نصیحہ کے معنی خیر خواہی ہیں۔

اور پھر آگے اس کی تفصیل یہ فرمائی کہ خیر خواہی اللہ کے لئے، اللہ کے رسول کے لئے، ائمہ مسلمین (حکام) کے لئے اور عامۃ المسلمین کے لئے چار قسم کی نصیحت خیر خواہی کا ذکر فرمایا۔

اللہ کے لئے نصیحت یہ ہے کہ اللہ تعالی کی توحید پر ایمان لائے اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائے اس کے احکام کی اطاعت کرے۔

رسول کے ساتھ نصیحت یہ ہے کہ رسالت پر ایمان لائے اور اس کے احکام پر عمل کرے۔

ائمۃ المسلمین سے مراد اولوالامر ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ جائز امور میں ان کی اطاعت کی جائے جب

---

۲۴۵ وفي صحيح مسلم ،كتاب الإيمان ، باب بيان أن الدين النصيحة ، رقم :۸۳-۸۵ ، و سنن الترمذي ، كتاب البر والصلة ، عن رسول الله ، باب ماجاء في النصيحة ، رقم : ۱۸۴۸ ، وسنن النسائي كتاب البيعة ، باب البيعة على النصح لكل مسلم ، رقم : ۴۰۸۶ ، ۴۰۸۷ ، ۴۱۰۴ ـ ۴۱۰۶ ، ۴۱۱۸ ، و مسند احمد، اول مسند الكوفيين ، باب ومن حديث جرير بن عبد الله عن النبي ، رقم :۱۸۳۶۳، ۱۸۳۸۶، ۱۸۴۲۲ ، ۱۸۴۳۱ ، ۱۸۴۴۸، و سنن الدارمي، كتاب البيوع ، باب في النصيحة ، رقم : ۲۴۲۸.

تک کہ وہ کسی معصیت کا حکم نہ دیں۔

"وعامتهم" اور عامہ مسلمین کے ساتھ نصیحت یہ ہے کہ ان کے ساتھ وہ معاملہ کیا جائے جو ان کے حق میں بہتر ہو۔ ان کو تکلیف پہنچانے سے پرہیز کیا جائے، ان کو راحت رسانی کی کوشش کی جائے اور ان کے حقوق ادا کئے جائیں۔ تو فرمایا کہ دین سارا کا سارا نصیحت یعنی خیر خواہی کا نام ہے۔ اللہ کے لئے، اللہ کے رسول کے لئے، ائمہ مسلمین کے لئے اور عامۃ المسلمین کے لئے سب کے لئے خیر خواہی کا نام ہے۔

منشأ بخاری رحمہ اللہ

امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ باب **"کتاب الایمان"** میں سب سے آخر میں قائم فرمایا ہے گویا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ سارے ایمان کا خلاصہ اس میں ہے۔ یہ اس لیے کہا گیا کہ یہ حدیث ان جوامع الکلم میں سے ہے کہ جس میں سارا دین سمٹ کر آ گیا ہے، کیونکہ اس میں اللہ کا حق بھی ہے، اللہ کے رسول کا حق بھی ہے، اولوالامر اور عام مسلمانوں کا حق بھی ہے اس طرح سارے حقوق جمع ہو گئے۔ اللہ تعالیٰ اس پر عمل کی توفیق عطا فرمائے۔ **"وقوله تعالى إذا نصحوا الله و رسوله"**.

"یوسف هذه الأمة"

حضرت جریر بن عبداللہ بجلی قبیلہ بجلیہ کے فرد ہیں اور ان معروف صحابہ کرام ﷺ میں سے ہیں جن کے لئے نبی کریم ﷺ نے دعائیں فرمائیں۔ یہ صحابہ کرام ﷺ میں بہت ہی زیادہ حسین و جمیل تھے اس لئے اپنے حسن کی وجہ سے **"یوسف هذه الامة"** اس امت کے یوسف کہلاتے تھے، اور آنحضرت ﷺ نے ان کو ذوالخلصۃ بت کے توڑنے کے لیے بھی بھیجا تھا اور ان کے لئے دعا فرمائی تھی وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے بیعت کی **"اقام الصلوة إيتاء الزكاة ،النصح لكل مسلم"** ہر مسلمان کے لئے خیر خواہی کرنے کے اوپر۔

"عن زياد بن علاقة قال : سمعت جرير بن عبد الله يقول يوم مات المغيرة بن شعبة قام".

یہ فرمایا کہ پہلے تو حضرت جریر ﷺ نے نبی کریم ﷺ کے ہاتھ پر بیعت کی تو یہاں اس کی تھوڑی سی تفصیل ہے کہ حضرت جریر ﷺ نے یہ بات کب کہی تھی تو زیاد بن علاقہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت جریر بن عبداللہ ﷺ کو فرماتے سنا **"یوم مات المغيرة بن شعبة"** یعنی جس دن مغیرہ بن شعبہ کا انتقال ہوا۔

حضرت مغیرہ بن شعبہ ﷺ کو حضرت معاویہ نے کوفے کا گورنر بنایا ہوا تھا۔ وہاں مغیرہ بن شعبہ ﷺ کی وفات اس حالت میں ہوئی جب وہ کوفے کے گورنر تھے۔ بعض روایتوں میں آتا ہے کہ حضرت جریر بن عبداللہ ﷺ کو حضرت مغیرہ بن شعبہ ﷺ نے اپنا نائب بنایا ہوا تھا۔ اس واسطے جب مغیرہ بن شعبہ ﷺ کی وفات ہوئی تو جریر

بن عبداللہ ﷺ نے اپنی ذمہ داری محسوس کی کہ میں ان کا نائب ہوں تو لوگوں کو گویا جو فہمائش وغیرہ کرنی ہے وہ مجھے کرنی چاہئے تو یہ کھڑے ہوئے۔

"فحمداللہ واثنی علیہ" اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کی اور ساتھ میں لوگوں سے کہا کہ **"علیکم باتقاء اللہ وحدہ لاشریک لہ"** تم پر لازم ہے کہ اللہ سے ڈرو جو ایک ہے اس کا کوئی شریک نہیں۔

"والوقار والسکینۃ" یہ اتقاء اللہ پر عطف ہو رہا ہے۔ اور تم کو چاہئے کہ وقار اور سکون اختیار کرو، کوئی شورش اور ہنگامہ نہ کرو۔ یعنی امارت کے مسئلے میں کہ کون امیر ہوگا۔ **"حتی یاتیکم امیر"** یہاں تک کہ تمہارے پاس کوئی امیر آ جائے یعنی خلیفہ کی طرف سے کوئی مقرر ہو کر آ جائے **"فانما یاتیکم الآن"** اس لئے کہ وہ ابھی آتا ہی ہوگا۔ جس کو حضرت معاویہ ﷺ نے مقرر کیا ہوگا۔

چنانچہ اس کے بعد حضرت معاویہ ﷺ نے زیاد ابن ابی سفیان کو مقرر کیا تھا۔ **"ثم قال":** پھر حضرت جریر ﷺ نے فرمایا **"استعفوا لأمیرکم"** اپنے امیر یعنی مغیرہ بن شعبہ ﷺ کے لئے عفو طلب کرو۔ مغفرت کی دعا کرو۔ **"فإنہ کان یحب العفو"** اس واسطے کہ وہ عفو ودرگزر کو پسند کرتے تھے خود بھی درگزر کرتے اور معاف کر دیا کرتے تھے تو تم بھی ان کے لئے عفو ودرگزر کی دعا کرو کہ اللہ تعالیٰ ان کو معاف کرے۔ **"ثم قال":** اس کے بعد کہا کہ **"اما بعد! إنی أتیت النبی ﷺ"** میں نبی کریم ﷺ کے پاس آیا تھا میں نے کہا تھا کہ میں آپ کے ہاتھ پر بیعت کرتا ہوں اسلام پر **"فشرط علی...... والنصح لکل مسلم"** تو میرے اوپر یہ شرط عائد کی کہ اسلام پر بھی بیعت ہوگی اور ساتھ ساتھ **"نصح لکل مسلم"** پر بھی ہوگی۔

"فبایعتہ علی ھذا" تو میں نے اس پر آپ سے بیعت کی **"ورب ھذا المسجد"** اور اس مسجد کے مالک کی قسم **"انی لناصح لکم"** میں تمہارا خیر خواہ ہوں۔ **"ثم استغفر و نزل"** اور پھر استغفار کیا اور پھر منبر سے اتر گئے۔

یہ کہنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ کوفہ جو کہ شورشوں کا مرکز تھا: **"الکوفی لایوفی"**۔ اس واسطے وہاں سیاسی نوعیت کے بہت زیادہ ہنگامے ہوئے۔ تو ان کو شبہ یہ ہوا کہ میرے اس خطبہ دینے سے کہیں اہل کوفہ اس غلط فہمی میں مبتلا نہ ہو جائیں کہ میں مغیرہ بن شعبہ ﷺ کے بعد خود امیر بننا چاہتا ہوں۔ اس واسطے کہا کہ اطمینان سے رہو، وقار اور سکینہ سے رہو، تو بتا دیا کہ میرا اس قسم کا کوئی ارادہ نہیں ہے۔ صرف اپنی جو بیعت میں نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ کی تھی **"نصح لکل مسلم"** کی۔ اسی کی لاج رکھتے ہوئے میں آپ کی خیر خواہی رکھتے ہوئے یہ بات کہہ رہا ہوں۔ سوائے اس کے اور کوئی مقصد نہیں ہے۔

اللهم اختم لنا بالخير

كمل بعون الله تعالىٰ الجزء الأوّل من "إنعام الباري" ويليه إن شاء الله تعالىٰ الجزء الثاني : أوّله "كتاب العلم"، رقم الحديث: ٥٩۔

نسأل الله الإعانة و التوفيق لإتمامه۔ والصلوٰة و السلام على خير خلقه سيدنا و مولانا محمّد خاتم النبيين و إمام المرسلين وقائد الغر المحجلين وعلى آله و أصحابه أجمعين و على كل من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين۔

آمین ثم آمین یا رب العالمین۔

تصانیف

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب حفظہ اللہ تعالیٰ

- ☆ انعام الباری شرح صحیح البخاری ۷ جلد
- ☆ اندلس میں چند روز
- ☆ اسلام اور جدید معیشت وتجارت
- ☆ اسلام اور سیاست حاضرہ
- ☆ اسلام اور جدت پسندی
- ☆ اصلاح معاشرہ
- ☆ اصلاحی خطبات
- ☆ اصلاحی مواعظ
- ☆ اصلاحی مجالس
- ☆ احکام اعتکاف
- ☆ اکابر دیوبند کیا تھے؟
- ☆ آسان نیکیاں
- ☆ بائبل سے قرآن تک
- ☆ بائبل کیا ہے؟
- ☆ پُرنور دعائیں
- ☆ توضیح القرآن (آسان ترجمۂ قرآن)
- ☆ تراشے
- ☆ تقلید کی شرعی حیثیت
- ☆ جہانِ دیدہ (بیس ملکوں کا سفرنامہ)
- ☆ حضرت معاویہؓ اور تاریخی حقائق
- ☆ حجیت حدیث
- ☆ حضور ﷺ نے فرمایا (انتخاب حدیث)
- ☆ حکیم الامت کے سیاسی افکار
- ☆ درسِ ترمذی
- ☆ دنیا مرے آگے (سفرنامہ)
- ☆ دینی مدارس کا نصاب ونظام
- ☆ ذکر وفکر
- ☆ ضبط ولادت
- ☆ عیسائیت کیا ہے؟
- ☆ علوم القرآن
- ☆ عدالتی فیصلے
- ☆ فرد کی اصلاح
- ☆ فقہی مقالات
- ☆ تاثر حضرت عارفیؒ
- ☆ میرے والد میرے شیخ
- ☆ ملکیت زمین اور اس کی تحدید
- ☆ نشری تقریریں
- ☆ نقوش رفتگاں
- ☆ نفاذ شریعت اور اس کے مسائل
- ☆ نمازیں سنت کے مطابق پڑھیے
- ☆ ہمارے عائلی مسائل
- ☆ ہمارا معاشی نظام
- ☆ ہمارا تعلیمی نظام
- ☆ تکملہ فتح الملہم (شرح صحیح مسلم)
- ☆ ماھی النصرانیة؟
- ☆ نظرة عابرة حول التعليم الاسلامی
- ☆ احکام الذبائح
- ☆ بحوث فی قضایا فقیهة المعاصره
- ☆ An Introduction to Islamic Finance
- ☆ The Historic Judgement on Interest
- ☆ The Rules of I'tikaf
- ☆ The Language of the Friday Khutbah
- ☆ Discourses on the Islamic way of life
- ☆ Easy good Deeds
- ☆ Sayings of Muhammad ﷺ
- ☆ The Legal Status of following a Madhab
- ☆ Perform Salah Correctly
- ☆ Contemporary Fatawa
- ☆ The Authority of Sunnah